

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

سلسلة الدراسات الحضارية

39

شخصيّة المرأة

دراسة في النّموذج الحضاريّ الإسلاميّ

محمد تقي سُبْحاني

تعريب: علي بيضون
شاكر كسرائي

الشيخ محمد تقي سبحاني

ولد في شيراز الجمهورية الإسلامية في إيران، ٢١-٣-١٩٦٣

تابع تحصيله العلمي في الحوزة العلمية في قم، وفيها درس الفقه والأصول والفلسفة الإسلامية على عدد من علمائها المعروفين. وتابع تحصيله الجامعي في ميدان الفلسفة الغربية والإسلامية.

عمل في إدارة البحث العلمي لفترة من الزمن في مركز الإعلام الإسلامي للحوزة العلمية في قم.

نشر عدداً من الكتب والدراسات، من كتبه:

• شرح حكمت متعاليه مؤسسة الإمام الخميني، ٢٠٠٠.

• درآمدى بر نظام شخصيت زن در اسلام، (بالاشتراك)، دفتر مطالعات وتحقيقات زنان، ١٩٩٩.

• ألكوي جامع شخصيت زن مسلمان، دفتر مطالعات وتحقيقات زنان، ٢٠٠٠. (هذا الكتاب)

النـموذج الشامل
لشخصيّة المرأة المسلمة
البُنى والمفاهيـم

محمد تقي السبحاني

النموذج الشامل لشخصيّة المرأة المسلمة

البُنى والمفاهيم



المؤلف: محمد تقي السبحاني

الكتـاب: النموذج الشامل لشخصيّة المرأة المسلمة: البُنى والمفاهيم

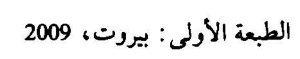
العنوان الأصلي: الگوى جامع شخصيّت زن مسلمان: تعاريف وساختار

تعريب: علي بيضون وشاكر كسرائي

المراجعة: فريق مركز الحضارة

تصميم الغلاف: حسين موسى

الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس



الطبعة الأولى: بيروت، 2009

ISBN: 978 - 9953 - 538 - 28 - 0

The Personality System of Muslim woman
Structures and concepts

«الآراء الواردة في هذا الكتاب، لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought

بناية الصبّاح ـ شارع السفارات ـ بئر حسن ـ بيروت

هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611) ـ ص.ب: 55/ 25

Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

المحتويات

كلمة المركز 7

مقدمة الناشر الأصلي 13

المقدمة 17

القسم الأول: النموذج الشامل لشخصية المرأة المسلمة 21

الفصل الأول: قضايا المرأة والاتجاهات النظريّة الثلاثة 23

الفصل الثاني: بيان المفاهيم والمفاتيح الأساسية 75

الفصل الثالث: بُنية النمط الأكمل لشخصيّة المرأة 115

القسم الثاني: المرأة بين النموذجين الإسلامي والغربي 175

تمهيد 177

الفصل الأول: الأسس الفكريّة للرؤية الغربية إلى المرأة 181

الفصل الثاني: المبادىء الإسلاميّة في النظرة إلى شخصيّة المرأة ... 203

الفصل الثالث: عناصر النظرة الإسلامية إلى المرأة 223

المصادر والمراجع 257

كلمة المركز

إنّ من ينظر في أحوال المرأة في المجتمعات العربيّة والإسلاميّة، نظرةَ الفاحص الواقعيّ لا يسمح لنفسه بأن يأخذه الزهو، فينكر وجود مساحات سوداءَ في لوحة التكوين البشريّ والإنسانيّ في هذه المجتمعات؛ حيث تكشف كثير من الإحصاءات ـ إن صدقت ـ عن أرقام مذهلة مقلقة، ربّما يغني وضوحها عن تجشّم عناء استعراضها.

وعلى ضوء هذا الواقع المأزوم يصبح من المشروع منهجيّاً وعلميّاً التساؤلُ عن دور الفكر الدينيّ أو الدينِ نفسِه في حدوث هذا الخلل. وأودّ في هذه العجالة استبعاد تحميل مسؤوليّة هذا الواقع بجميع مظاهره للدين أو الفكر الدينيّ، وأستند في دعواي هذه إلى:

أولاً: إنّ الدين وإن كان هو المحرّك الأساس لوجدان الأمّة وعواطفها؛ ولكنّه ليس المحرّك الأوّل لها على مستوى السلوك والتطبيق، فربَّ عرفٍ أو عادةٍ أكثر تأثيراً من الأحكام الشرعية في سلوك المسلمين.

ثانياً: إنّ الدين لم يعد في القرن العشرين، على الأقلّ، المصدر

الوحيد للقوانين والسلطات، وبالتالي فإنّ في تحميله المسؤوليّة الكاملة عن كلّ تخلّف في واقع المرأة أو غيرها مجانبة للصواب وخطأ في التشخيص.

هذا ولكنني في الوقت عينه، لا أريد أن أنفي دوراً ما للفكر الديني في رسم صورة سلبيّة عن المرأة في المخيال الإنساني الذكوري والنسوي على حد سواء. وذلك أنّ بعض التراث الدينيّ يحتوي على ما يوحي بتصوّر سلبيّ يحمله الدين عن المرأة، فهي: ناقصة العقل والدين[1]، وحبل الشيطان ومصيدته[2]، وغير ذلك من الأقوال التي استند إليها الفقهاء والمحدّثون، فأنتجت تصوراً سلبيّاً وصل إلى حدّ اتّهام المرأة على ألسنة بعض الفقهاء بأوصاف لا يرضى بها أحدٌ لو طبِّقت على زوجته أو إحدى محارمه. وإليك هذا النص الذي أورده أحدهم في تعليل استحباب صلاة المرأة في بيتها: «. . .لأنّ النساء أعظم حبائل الشيطان وأوثق مصائده، فإذا خرجْن نصبَهن شبكةً يصيد بها الرجال فيغريهم؛ ليوقعهم في الزنا فأُمِرن بعدم الخروج حسماً لمادة إغوائه وإفساده. . .»[3].

---

(1) إشارة إلى الحديث المروي عن النبي (ص) في صحيحي مسلم والبخاري: «. . . وما رأيت من ناقصاتِ عقلٍ ودين أغلبَ لذي لبٍّ مِنْكُن، قالت يا رسول الله وما نقصانُ العقل والدين؟ قال: أمّا نُقصانُ العقل فشهادة امرأتين تعْدِلُ شهادةَ رَجُل، فهذا نقصان العقل، ويالي ما تُصلي، وتُفطر في رمضان، فهذا نقصان الدين؟. . .» وقد كثر الحديث بين العلماء حول تفسيره وتأويله مما لا مجال للدخول في تفصيله.

(2) إشارة إلى حديث ورد في عدد من كتب الأخبار مثل: كشف الخفاء ومزيل الالتباس، لإسماعيل بن محمد العجلوني الجراحي، الطبعة الثانية، دار الكتب العلمية، بيروت، 1408هـ. ، ج1، ص383.

(3) فيض القدير شرح الجامع الصغير، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، 1415هـ. ، ج4، ص300.

انطلاقا من هذا النص وما يشابهه من نصوص تشتمل على توصيفات سلبيّة للمرأة لا يسع الباحثَ المنصفَ أن ينكر وجود مساحاتٍ مظلمةٍ في التراث الإسلاميّ تجاه هذا الكائن الإنسانيّ الذي لا نجد في النصّ المؤسّس للفكر الدينيّ ما يدلّ على تحقيره والاستخفاف به، بل على العكس نجد القرآن يحكي عنه باحترام كامل ويعده مع الرجل صنوان: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً ۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِۦ وَٱلْأَرْحَامَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾[1]

والسؤال الذي يلح على الباحث هنا هو حول منشأ هذه الصور السلبيّة للمرأة، إذا كان النصّ الدينيّ الأوّل يرقى بها إلى عدها مع الرجل من نفس واحدة؟ وأعتقد أن منشأ ذلك هو مجموعة عوامل تتكافل حتّى تبني رؤيةً كهذه، ومن هذه العوامل:

1 ـ تصورات من خارج النص:

لا شكّ في أنّ الفكر الإسلاميّ ليس جزيرة معزولة عن غيرها من مساحات الفكر الإنسانيّ؛ ولذلك فقد اختلط ماء سماء الوحي القرآني بما أنبتته الأرض من فهم إنسانيّ للنصّ استند في بعض الأحيان، ولو بصورة غير واعية، إلى ما لا ينسجم مع صفاء الوحي ونقاوة مصدره؛ مثلاً نجد أنّ النصّ الدينيّ اليهوديّ أسّس لتصور ينسب الخطيئة الأولى إلى حواء عندما استجابت لوسوسة إبليس، ما دفعها إلى إغواء زوجها بالأكل من الشجرة التي نُهيا عن الأكل منها: «فرأت المرأة أنّ الشجرة جيدة للأكل وأنها بهجة للعيون وأن الشجرة شهيّة للنظر، فأخذت من ثمرها وأكلت وأعطت رجلها أيضا معها فأكل».[2]

---

(1) سورة النساء: الآية 1.

(2) التوراة، سفر التكوين، رقم 6.

2 ـ تقييم النص على أساس واحد:

يعلم كل من خبر التعامل مع التراث المنقول عن صاحب الرسالة الإسلاميّة محمد (ص) أنّ هذا التراث قد تعرّض لتصرّفٍ، وتسرّب إليه ما ليس منه، وقد اجترح المحدثون وسائلهم الخاصة لتقييم صحيحه من سقيمه فوُلِد علم «الجرح والتعديل» أو «علم الرجال» كما يسميه آخرون. وتُسَجل لهذا العلم قيمتُه المعرفيّة في علم الحديث كما في علم التاريخ العام. ولكن لا ينبغي أن يكون العلم الأوحد، فلا يمكن اعتماد معيار وثاقة الراوي وعدم اتهامه بالكذب لاكتشاف صحة صدور الحديث عن النبي(ص) فالصادق قد يعوزه الفهم في بعض الأحيان كما قد تخونه الذاكرة، وعليه فلا بدّ من اللجوء إلى وسائل أخرى للتمييز بين صحيح الحديث وفاسده ألا وهو النظر في مضمونه، وملاحظة مدى انسجامه مع روح الشريعة ومقاصدها الأوليّة ومع النص الدينيّ الذي لا يرقى إليه الشكّ وهو القرآن.

3 ـ الأخذ بالنص دون ملاحظة ظروفه:

إنّ النصّ النبوي كلام شفهيّ قيل في مناسبات خاصة، وينسحب هذا الأمر على النص القرآني في بعض حالاته، وتوجد طريقتان للتعامل مع هذا النص فتارة نأخذه كما هو دون النظر إلى البيئة التي صدر فيها وأخرى نلاحظ الأجواء التي أحاطت بصدوره وليست الطريقتان على حد سواء في المؤدى والمآل، فعندما ندخِل عنصر الظروف التي صدر فيها النص قد تنقلب دلالته من حال إلى حال. فإذا وجدنا نصّاً يحرم أو يأمر بشيء ما فهل يمكن الأخذ بحروفه دون النظر إلى بيئته التي صدر فيها؟

وبإزاء ما تقدّم كلّه يرى مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، أنّ واحدة

من المهام الملقاة على عاتقه، هي متابعة الاهتمام بشأن المرأة في الإسلام، سواء كان الدافع إلى ذلك هو الدفاع عن الدين في وجه التهم التي توجَّه إليه، أم للدفاع عن المرأة والرقي بواقعها والوصول بها إلى حيث يريد لها الإسلام أن تصل. وهذا الكتاب هو محاولة على هذه الطريق، يهدف قبل معالجة التفاصيل إلى وضع الأسس المنهجية التي تضيء الطريق للباحثين في هذا المجال. وهذا ما تولاه في القسم الأول من الكتاب. وأما القسم الأخير فقد خصص للمقارنة بين النموذج الإسلامي والنموذج الغربي من خلال إبراز أسس كل منهما.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

محمد حسن زراقط

مقدمة الناشر الأصلي

قليلون هم الذين كانوا يتصورون أن قضايا المرأة ستُعدّ يوماً ما، إحدى الهموم الفكريّة في المحافل العلميّة والثقافية، وأنها ستفرض قضاياها وموضوعاتها شيئاً فشيئاً على المجالات العلميّة المختلفة. أمّا اليوم، فقد ألقت هذه القضايا بظلالها ـ باعتبارها مجالاً مشتركاً بين العلوم ـ على مجموعة من العلوم المختلفة من الحقوق، وعلم الإجتماع، إلى علم المعرفة والفلسفة، مع غض النظر عن كونها محقّة في ذلك أم لا، حتى أنها أثارت المناقشات والجدل بين الاتجاهات المختلفة.

ومن المؤكد أن السبب الأهم في حصول هذا الاهتمام بقضايا المرأة، وتأثيرها على مختلف العلوم، هو مواجهة المشاكل والأزمات الخارجية والاجتماعيّة، وإن كان لهذين: الاهتمام والتأثير، سبب أيضاً في الأسس المعرفية. إنّ لمسائل المرأة في أي علم ـ حتى في أكثر أبحاث الفلسفة وعلم المعرفة تجرّداً ـ ارتباطاً وثيقاً ومهمّاً بالواقع الميداني لمسائل المرأة، وبناء على ذلك، يجب الاهتمام في أيّة أطروحة أو بحث حول قضايا المرأة بكِلي جانبي الموضوع: النظري والعملي؛ ويجب أن تقوم الخطط العمليّة على الأسس النظريّة، وأن تنظر المباحث

النظريّة إلى ميدان العمل والواقع الخارجي للمجتمع النسائي. ومن هنا قيل: إن أية فكرة ونظريّة حول المرأة، يجب أن ترتكز في آن واحد ـ كسائر المباحث الاجتماعيّة ـ على عنصري الحجيّة والكفاءة العمليّة؛ فتستند من جهة إلى المصادر والمباني الدينية، وتنظرمن جهة أخرى إلى التطبيق العملي لها.

إن انتصار الثورة الإسلامية في إيران أوائل القرن الخامس عشر الهجري، وتشكيل نظام على أساس الموازين الإسلامية، فتح آفاقاً جديدة للنتاج الفقهي، وبشّر بعصر جديد من الحياة والازدهار للفكر الإسلامي، يتميز بالاجتهاد من أجل الحصول على رؤية منظّمة للدين، ومن أجل إنتاج العلوم الدينية الحديثة لإدارة الحياة الاجتماعيّة، ولإيجاد منعطف هام في مسيرة الحضارات الإنسانية والتحولات التاريخيّة. ويمكن القول، بجرأة، إنه لا يمكن بناء الأساس للحضارة الإسلامية الجديدة إلا من خلال هذه النظرة الشاملة والمنظمة للمعارف الاعتقادية والأخلاقيّة والعمليّة، وكشف الأصول الحاكمة على وضع البرامج الاجتماعيّة الكبيرة، وفي النهاية تدوين نظام ديني جامع في المواضيع والمجالات المهمة.

لقد تأسس مركز دراسات المرأة اعتقاداً بضرورة الإصلاح الجذري في مجال المرأة والأسرة، وبهدف وضع أيديولوجية دينية منظمة. وقد جعل من أولوياته العلميّة منذ الأيام الأولى لنشاطه، تكوين (النمط الأكمل للمرأة المسلمة)، وبدأ بالتحضيرات الجادة للموضوع منذ عام 1379[1]. وكانت المرحلة الأولى في تكوين النمط، وتنظيم خطة أولية شاملة تحدّد موقعية وجغرافية الأبحاث والموضوعات مورد البحث.

---

(1) الموافق تقريباً لعامي 1422 هـ. ق 2000م (المترجم).

وقد تمّ إنجاز هذه المهمة بجهود الفاضل المحترم حجة الإسلام الشيخ محمد تقي السبحاني، وذلك في غضون سنتين، وضمن مرحلتين : تدوين الخطة الإجمالية أولاً، ثم بحثها ثانياً في جلسات تخصصّية، بحضور مجموعة من العلماء والباحثين في الحوزة، وبعد الحصول على التعديلات المقترحة، ومن ثم إكمال المتن الأوليّ خرج هذا الكتاب إلى حيز الوجود، وهو الآن جاهز للنشر بين يدي المجتمع العلمي للحوزة والجامعة. إنّ هذا الكتاب الذي يعدّ في الواقع أول مجلد من هذه المجموعة يقوم بتوضيح وتبيين المفاهيم الأساسيّة للمشروع فضلا عَن رسم الأطر وطبيعة المباحث.

ويجب الاعتراف بأن تصميم النمط العام، هو مهمة دائمة لا تنتهي، وتحتاج إلى تفكير مستمرّ، واجتهاد دؤوب، ومناقشات جدّية متخصّصة، ولا يزال يفصلنا حتى الآن الكثير عن الوصول إلى الرؤى النهائية والمقبولة لدى المجتمع العلمي للحوزة والجامعة. بناء على ذلك، ومع التأكيد على ضرورة متابعة البحث، نقرّ بداية بالنقض وبالأخطاء المحتملة التي تنشأ عادة من حداثة وصعوبة أبحاث كهذه، ويجب أن تُصحّح وتُتمم بالهمم العالية للمفكّرين والفقهاء والخبراء في العلوم الإسلامية والإنسانية.

وهنا نقدّر الجهود القيّمة للكاتب المحترم، ومساعدة الخبراء القديرين، ونتمنى التوفيق والعناية الإلهية للجميع في المتابعة الصحيصة لهذا الموضوع.

مركز دراسات المرأة
صيف 1382[1]

---

(1) الموافق لعامي 1425هـ. ق و2003م.

المقدمة

كثر الحديث في العقود الماضية عن النمط وتحديد الأنماط في الأبحاث الاجتماعيّة والثقافية، وقد تمّ التأكيد على ضرورة العثور على نماذج اقتصادية وسياسية وثقافية. ولا يرتبط ذلك بالمجتمع الإيراني فحسب، فقد طرحت من قبل المفكرين المسلمين ـ بنحو أو بآخر ـ ضرورة كهذه في البلدان الإسلامية الأخرى.

وقد ارتبط الاهتمام بالأنماط الاجتماعيّة بمباحث، كالمنظومات الفكريّة والاجتماعيّة، وضمن هذا الإطار يمكن أن نفسر الجهود التي صدرت من هنا وهناك، في تحديد وتبيين النظام الاقتصادي أو السياسي للإسلام. والملفت أن لهذه الكتابات الجديدة بين العلماء المسلمين ارتباط بحركة الصحوة الإسلامية من جهة، وبالأصولية الإسلامية من جهة. ولكن، كما سنرى فإن للأصولية الإسلامية أخرى الأثر الأكبر في تعميق وتنمية هذه الكتابات.

إن فشل أو إخفاق الثقافة الغربية المعاصرة في العقود الماضية الأخيرة، والصحوة الدينية في البلدان الإسلامية، أزال بالتدريج، ذلك

الظن بأن الدين في العصر الحديث ليس له حضور في المجالات الاجتماعيّة والإدارية. من هنا، قام علماء الإسلام والجماعات الإسلامية الأصولية[1] بإعادة التعرّف على المصادر والمعارف الدينية، من أجل بيان قدرات الدين على إدارة المجتمع. وقد نظروا هذه المرّة إلى الإسلام من منظار أنه مدرسة تبعث الحياة، وتولّد السعادة في الأبعاد الفرديّة والاجتماعيّة، وليس من منظار الأحكام والأخلاق الفردية. وضمن هذا الإطار تبلورت الحاجةّ إلى معرفة الإسلام على أنه «منظومة معرفية متكاملة متفاعلة»، والحاجة إلى تحديد معالم «الأنماط الاجتماعيّة الكفوءة» في سبيل إدارة المجتمع على أساس القيم الدينية. ولا شك في أن انتصار الثورة الإسلامية في إيران كان له الأثر الأكبر في هذا المجال، حيث طُرح «الإسلام في مقام العمل» كضرورة لا تقبل الإنكار.

ومنذ ذلك الحين صار يجب أن تُصاغ الأبحاث النظريّة بنحو يتتبّع المشكلات الخارجية للمجتمع الإسلامي. وهكذا اتخذ البحث عن المنظومة الفكريّة والأنماط العمليّة لونا جَديداً وتضاعف الإحساس بالحاجة إليهما.

ومع ذلك، لم يُطرح حتى الآن تفسير واضح يُطمَأنّ إليه عن مقولة النظام والنمط في ما يتعلق بالمعارف الدينية، ولا تزال تطلق هذه المفردات بين المفكرين على معان مختلفة.

وهذه الرسالة، هي قبل أي شيء، في صدد بيان ضرورة النظام الديني وصياغة الأنماط الدينية. وبسبب عدم وجود ما يكفي من السوابق

---

(1) ستأتي الإشارة لاحقاً من قبل المؤلف إلى أن مصطلح الأصولية الإسلامية قد يطلق بمعناه العام كما هو هنا، وقد يطلق أيضاً على الجماعات السلفية الدينية. (المترجم).

لهذا البحث، كان من الطبيعي أن تحتاج المباحث المطروحة [فيه] إلى التصحيح والتتميم.

لقد تناول هذا البحث قضايا المرأة بشكل مباشر، وهمّه الأصلي إعادة هيكلة الدراسات المتعلّقة بالمرأة من وجهة نظر دينية. ولكننا نعتقد بأن طبيعة البحث يمكنها أن تتسع ـ إن كان موفقاً ـ إلى سائر الأطر الاجتماعيّة. إن هذا الكتاب هو في الواقع مقدمة لكتب أخرى، سوف تصنّف مفصّلة وبالتدريج، وفق المراحل التي اقترحت في هذا المشروع.

وقد تعرّض هذا الكتاب في فصله الأول إلى ثلاثة تيارات أصلية بين المفكرين المسلمين، في ما يتعلق بقضايا المرأة، وبيّن أنه يمكن تمييز ثلاثة تيّارات في هذا المجال: التيّار التقليدي، والتيار التجديدي، والتيّار الحضاري. وقد اتضح في هذا الفصل أنه لا يمكن الدفاع عن ضرورة تصميم نمطٍ لشخصيّة المرأة المسلمة، ومتابعة ذلك، إلا على أساس التيّار الثالث.

وفي الفصل الثاني تعرّض إلى أهم مفاهيم أنماط شخصيّة المرأة، وبحث المفردات ذات المعاني المتعددة كالنظام، القدوة، الشخصيّة، الجامعية و... وقد اتضح، في هذا القسم، أن نمط الشخصيّة ـ في مقابل المقولتين الأخريين، أي نظام الشخصيّة والبرناج العملي للمرأة، هي مقولة جديدة تحتاج ـ علاوة على الاهتمام الفقهي والخبرة العلميّة ـ إلى التخصص والبحث المعمّق.

أمّا في الفصل الثالث فقد قمنا ـ قدر الإمكان ـ بصياغة نمط الشخصيّة، إضافة إلى التحقيق في مراحل الوصول إلى هذه النتيجة. ومن أكثر مباحث هذا الفصل حساسية: هو كيفية الربط بين النمط

والمنظومة من جهة، وعلاقة المنظومة بالظروف الاجتماعيّة والتاريخيّة من جهة أخرى. وفي الوقت الذي تقوم فيه منظومة شخصيّة المرأة ـ طبقاً للقاعدة ـ على المناهج العلميّة للاجتهاد، فإن نمط الشخصيّة يتغير وفقاً لتغير الظروف الاجتماعيّة. ولقد تم البحث في هذا الفصل عن أسباب التغيّر في النمط، وعن ضرورة النظرة التنموية إلى مقولة تشخيص الأنماط، وقد عدّت التنمية الاجتماعيّة الدينية تابعة لقابلية النمط للتنمية.

وقد أضفنا إلى الترجمة العربية ملحقاً للمقارنة بين النموذجين: الإسلامي والغربي في النظرة إلى المرأة، نأمل أن يكون إضافة مفيدة إلى الكتاب.

المأمول والمتوقع من أهل العلم المحترمين والباحثين في مجال دراسات المرأة، أن يتحفونا بآرائهم واقتراحاتهم، وأن يجعلوا باحثي هذا المشروع العظيم مورد لطفهم ومحبتهم.

محمد تقي السبحاني
صيف 1382هـ ش[1]

(1) الموافق لعامي 1425هـ. ق و2003م.

القسم الأول[1]

النموذج الشامل لشخصية المرأة المسلمة

(1) تعريب: الشيخ علي بيضون.

الفصل الأول

قضايا المرأة والاتجاهات النظريّة الثلاثة

قبل الدخول في تعريف معالم النمط الأكمل لشخصيّة المرأة المسلمة وتحديده من وجهة نظر إسلاميّة، لا بدّ من البحث حول مكانة هذا الموضوع وقيمته النظريّة.

ربما يُعتقد أن كل من يتبنّى أسس الإسلام ومعارفه، سيكون بلا شك مقتنعاً بضرورة تحديد معالم نمط شخصيّة المرأة من وجهة إسلامية، والحال أنه لا يمكن طرح ذلك والدفاع عنه إلا على أساس اتجاهٍ نظري واحد. ولتوضيح هذا الموضوع سنبيّن أولاً أهمّ الاتجاهات الموجودة بين العلماء المسلمين، ثم سنقوم بالتحقيق لمعرفة الاتجاه الذي يمكن على أساسه تبنّي طرح كهذا.

لقد طُرحت بين علماء المسلمين في العقود الأخيرة ثلاثة تيّارات على الأقل، ويبدو أنّ نشأة هذه الاتجاهات كان هدفها الاجابة العمليّة عن المشكلات، أكثر من كونها ذات منحى نظري وتنظيري. ولا يعني ذلك أنّ هذه الرؤى تفتقد الأسس الفلسفية والمعرفية، وإنما تنشأ هذه

الإجابات في الواقع، بنحو علني أو غير علني، من مجموعة من الفرضيات والمبادئ الخاصة، فهي، في النهاية، تأخذ بعين الاعتبار مجموعة من الأفكار والأهداف. وبالتالي، يمكن إرجاع كل واحد من تلك الاتجاهات العمليّة بلحاظ هاتين الجهتين ـ أي جهة المبادئ الأساسية والأهداف النهائية ـ إلى أصول فلسفية ومعرفيّة محدّدة، ولحسن الحظ أن أصحاب هذه الاتجاهات أنفسهم قاموا في السنوات الأخيرة ببذل ما بوسعهم من جهود لتبيين منظوماتها المعرفية الخاصة. وإذا كان الأمر كذلك، فسوف لن نتعرض هنا لبحث التطوّر الفكري لتلك الجماعات، حيث إنّه ـ فضلاً عن صعوباته العلميّة والعمليّة ـ ليس له تلك الصلة الوطيدة ببحثنا هذا. ولذلك سنتعرض بدلاً عنه إلى تعريف الاتجاهات النظريّة في كل جماعة، وسنحدّد أهمّ الخصوصيات الفكريّة لكل اتجاه. وسنعبّر عن هذه المناهج الشاملة من الآن فصاعداً بعناوين: الاتجاه التقليدي، والاتجاه التجديدي، والاتجاه الحضاري.

وكما سبق القول، فإن بحثنا الحاضر يختص بالرؤى المطروحة بين العلماء المسلمين، بدءاً من العلماء الإيرانيين، وحتى علماء ومفكري العالم العربي، وشبه القارة الهندية الذين سعوا رغم النزعات المتنوعة والأسس الفكريّة المختلفة أن ينسبوا رؤاهم إلى الفكر الإسلامي، ويعلنوا آراءهم على أنها مرتكزة على المصادر والمعارف الدينية.

من هنا، يمكن إضافة قيد «الإسلامي» إلى كل واحد من العناوين الثلاثة السالفة الذكر، لكي تتميز عن الاتجاهات العلمانية وتنفصل عنها. وكذلك، يجب أن نضيف أن التقسيم الثلاثي المتقدم يتسم بالمثالية

والنمطية[1] كسائر التقسيمات في المباحث الاجتماعيّة، وذلك بمعنى أنه لا يشترط أن تتوفر كل الخصوصيات المطروحة ضمن شخصيّة واحدة، وبتعبير اصطلاحي: لا يمكن العثور على فرد كامل لها[2]. إن النظام الفكري لمفكرينا لا يتمتع بالانسجام والتلاؤم الداخليين، وذلك بسبب الولاءات المختلفة، والاعتماد على مصادر فكريّة متنوعة، ومع هذا، يمكن لنا من خلال تحديد الخصائص الفكريّة والمنهج المعرفيّ لكل اتجاه، أن نحقّق الانسجام إلى حد ما بين العناصر المتناثرة، حتى في الشخصيّة الواحدة.

ومن الواجب أيضاً أن نضيف هذه الملاحظة، وهي أن هذه الاتجاهات الثلاثة، رغم كونها من مناشئ ثقافية مختلفة، فإنها، من الناحية العمليّة، ظهرت ونمت في المحيط الاجتماعي نفسه في ضمن عمليات تفاعل أو تلاقح فكري في ما بينها. لقد نشأ كل من الاتجاه الإسلامي التقليدي والاتجاه الإسلامي التجديدي في ظل مواجهة ومنع وصول الغزو الثقافي الغربي الجديد إلى العالم الإسلامي، ولكن مع فارق أن الاتجاه التقليدي اعتمد المواجهة وردّة الفعل السلبية بشكل أساس مع هذه الظاهرة، أما الاتجاه التجديدي الإسلامي، فقد سارع إلى استقبالها بنحو إيجابي، وجعل في خطّة عمله أن يكيّف العناصر الثقافية الحديثة مع بيئته. لقد كان الاتجاه التقليدي ـ والذي كان قد طُرح من قِبَل

(1) Typical

(2) طرح هذه الملاحظة بشكل واضح ماكس فيبر عالم الاجتماع الألماني الكبير. وبالطبع فقد استعمل هذا الاصطلاح بالمعنى الذي يطلق على الشخص أو مجموعة الأشخاص الافتراضيين، وسماه «النوع الخالص» (pure type)، انظر: اقتصاد وجامعه (الاقتصاد والمجتمع)، ص3.

بعض رجال الدين وبعض المتدينين ـ ينظر إلى الحضارة الغربية بعين الشك وسوء الظن، وأحياناً كان يتطرّف، إلى درجة يَعدُّ معها كل ظاهرة جديدة تأتي من هناك مظهراً من مظاهر الكفر والزندقة. وبالطبع فقد اعتدلت هذه النظرة تدريجيّاً، وركّز أصحاب هذا الاتجاه أكثر على المطابقة بين القوانين والظروف الاجتماعيّة، وبين الشريعة الإسلاميّة.

ولكن للاطلاع على الجذور التاريخيّة للتجديد الإسلامي، يجب أن نرجع قليلاً إلى الوراء لنتعرض إلى ظهور الثقافة العلمانية. فإنّ لنشأة الاتجاه التجديدي في صورته العلمانية اللادينية جذوراً أكثر قِدماً؛ فهو توأم وجِد في المجامع الإسلامية متزامناً مع المدرسة التقليدية. ولقد قام المثقفون العلمانيون ـ من خلال تبنّيهم الكامل للحضارة الغربية ـ بنقد ثقافات بلدانهم والاستهزاء بها، وسعوا إلى إيجاد تحول في جميع الأسس الدينية والقيمية الاجتماعيّة من أجل تأسيس مشروع «الدولة ـ الشعب» بالمعنى الحديث. لقد كان الفكر االتجديدي الإسلامي، وليداً ونتيجةً للتفاعل والتجاذب في المبادئ بين المثقفين العلمانيين والتقليديين المتدينين، ولكن التجديديين المسلمين سعوا ـ من خلال قبولهم للأطر الفلسفية العلميّة والاجتماعيّة الحديثة واتخاذهم موقفاً نقديّاً مما يتعلق ببعض المظاهر الحديثة ـ إلى إعادة قراءة المصادر والمعارف الدينية لإيجاد قراءة موحّدة، وتحقيق الانسجام بين الثقافة الإسلامية والفكر التجديدي. وفي الحقيقة، إن مقولة الحداثة الدينية في المجامع الإسلامية كانت وليدة لهذه الأجواء.

في هذه الأثناء أعلن الاتجاه الثالث، أي الاتجاه الحضاري الإسلامي، عن وجوده في زمان متأخّر عن الأحداث السابقة، ورغم أن لهذا الاتجاه جذوراً في آراء كبار علماء الإسلام والمفكرين السابقين في

القرن الماضي، إلا أنّ طرحه كان في العقود الماضية، خصوصاً مع ظهور الثورة الإسلامية والنظريّة السياسية للجمهورية الإسلامية.

لقد أدرك المفكرون والساسة الغربيون في وقت مبكّر، هذه القوة الجديدة والنظرة الحديثة أكثر من غيرهم. وقد ابتُكرت وشاعت في أدبيات السياسة الغربية اصطلاحات مختلفة كـ«السلفيّة» و«الإسلام السياسي» و«الأصولية الإسلامية»[1] إلى غيرها من المصطلحات للإشارة إلى هذه القوة الثالثة في العالم الإسلامي. إنّ هذا الاتجاه لا يجعل الدين متناقضاً مع مقولات كالتجديد والتنمية الاجتماعيّة فحسب، بل إنّه يعتبر التطور والتوسع العلمي والتكنولوجي من لوازم وأساسيات الحياة الاجتماعيّة.

ونقطة التفاوت بين هذه الرؤية ـ رؤية الاتجاه الحضاري ـ وبين رؤية الاتجاه التجديدي الإسلامي، هي في أن المفكّرين الإسلاميين أخذوا واقتبسوا نماذج التطور، معتمدين بشكل أساس على الأنماط الحديثة، ليقتصر دورهم على تكييف تلك النماذج فقط، في حين أنّ الاتجاه الحضاري الإسلامي هو في صدد توضيح وتأسيس أنماط التطور الاجتماعي داخل إطار الثقافة الإسلامية وتعاليم الوحي.

بناء على ذلك، يمكن القول إن هذا الاتجاه قد تبلور ضمن تفاعل وتأثير متبادلين بين الاتجاهين السابقين، وفي ضمن محاولات الإجابة على التساؤلات، وحل العقد المستعصية التي توقف أمامها الآخرون.

---

(1) نذكّر هنا أيضاً بأنّ كلمة الأصولية الدينية قد تستعمل في هذا العصر بمعناها العام، وقد تطلق أيضاً على الجماعات السلفية الدينية.

والآن سنتعرَّف باختصار على هذه الرؤى الثلاث بنفس الترتيب الذي سبق، مع الإشارة إلى أننا هنا في صدد بيان خصائصها الفكريّة الأساس، في ما يرتبط بموضوعات المرأة، تاركين البحث عن مبانيها ومواضيعها الأخرى إلى موضع ومجال آخرين. وسنسعى في هذا العرض الموجز إلى تحديد المنظومة الفكريّة لكل اتجاه، ضمن محاور لتسهل مقارنتها وتحليلها تحليلاً مقارناً. وقبل ذلك نذكّر بأننا سنبتعد في هذا الفصل قدر الإمكان عن ذكر الأشخاص، وأصحاب الآراء. وبدلاً من الإرجاع إلى المصادر والمراجع سنسعى إلى استخراج أفكارهم المهمّة.

1 ـ الاتجاه التقليدي الإسلامي:

يشير مصطلح «التقليدية» (Traditionalism) أحياناً، إلى جماعة من المفكرين المسلمين المعاصرين، الذين يجعلون الجوانب العرفانية والمعنوية التي يتضمنها الإسلام في مقابل الثقافة الغربية الحديثة، وذلك من خلال التأكيد على هذه الجوانب، معتبرين أنها «جوهر الدين»، وكذلك من خلال تقليلهم من أهمية الجانب التكليفي والشرعي[1]. ولكن بما أن هذه الجماعة لم تبدِ رأياً ونظريّة خاصةً في ما يتعلق بالمرأة[2]، فإنّها ستكون خارجة عن بحثنا هذا.

ونعني بالتقليديين هنا مجموعة من العلماء والمتدينين المسلمين،

(1) يعتبر فريتهوف شوان، ورينيه جانون والسيد حسين نصر من أشهر مفكري هذه الجماعة، راجع كتاب (حكمت جاويدان = الحكمة الخالدة)، تصنيف حسين خندق آبادي، و(مجله نقد ونظر)، السنة الرابعة، رقم 3 و4.

(2) كنموذج على ذلك راجع كتاب: السيد حسين نصر، جوان مسلمان ودنياي متجدد (الشباب المسلم والعالم المتقدّم)، ص293.

الذين عاشوا في القرنين الأخيرين، وحصروا اهتمامهم فقط برفض الثقافة والحضارة الغربية ومحاربتها، وذلك بدافع من غيرتهم على الدين، وتمسكهم بالمعارف والأحكام الدينية. ورغم عدم امتلاك هذه الجماعة من العلماء تجمّعاً خاصّاً، بل ربما لا يمكن أن نتصور وجود ارتباط وثيقٍ في ما بينها، ولكنّها تتمتّع، إلى حدٍّ ما، بمسلَّمات مشتركة ومتشابهة. وسنقوم هنا بتلخيص أفكارهم التي يمكن أن تستنبط أحياناً من أقوالهم وأفعالهم، وذلك ضمن النقاط الخمس الآتية، ولا يفوتنا أن نُذكّر بأن الاصطلاحات والعناوين التي تم استخدامها في وصف هذا المنهج أو المنهجين الآخرين، لا تحمل قيمة إيجابية، ولا سلبية، ولا تأخذ بعين الاعتبار الأدبيات المستخدمة في بعض الحقول الفكريّة[1]:

1 ـ 1 ـ الأصولية:

ربما يكون من أهم خصائص هذه الجماعة التوجّه إلى الأصول والقيم الدينية، بعنوان أنها طريق الحل الأوحد لقضايا المرأة في الوضع الراهن. وهي لا تكتفي بذلك فقط، بل تعتبر أن السبب في نشوء الأزمات والمشاكل المتعلقة بالمرة، هو الابتعاد عن المعارف والأحكام الإسلامية الأصيلة.

وعندما تجيب هذه الجماعة على أسئلةٍ من قبيل الأسئلة التالية: **لماذا لا يُعمل بأحكام الدين في مجال قضايا المرأة؟ ولماذا تواجه عمليّة تطبيق أحكام الدين في مجتمعنا بالرفض والامتناع؟ فإنها غالباً ما تجعل**

(1) نرجو من القراء الأعزاء والمحترمين أن لا يتسرعوا بالحكم على هذه الرسالة أو يقوموا بتحليلها، بل نتمنى تأجيل أي نقد أو استنتاجٍ إلى نهاية هذا المؤَلَّف، حيث ستصبح المواضيع أكثر ترابطاً ووضوحاً.

أساس المشكلة في فقدان الاعتقاد والاستقامة لدى العاملين في المجتمع، أو تعيدها إلى غلبة أهواء النفس على المتصدِّين والمدراء التنفيذيين. كما أن من العوامل الأخرى، التي يطرحها هؤلاء في البحث عن جذور المشكلة، الخطط والمؤامرات الثقافية والسياسية والأيدي الاستعمارية الخفيَّة، وإلى غير ذلك من الأسباب. كما أنهم لا يرون أهمية كبيرة للرجوع إلى سائر الحقول المعرفية، أو سائر الأطر الخارجية، ولا يعمدون إلى مقارنة الشرائع الحديثة، والمعاصرة مع المضامين الدينية، كسبيل لاكتشاف جذور المسائل، وتطبيق التعاليم الدينية.

1 ـ 2 ـ بين محورية الحقوق ومحورية التكليف:

تعدّ الشريعة والتكاليف، بلا شك، من أهم مكونات الأديان السماوية وأكثرها أساسية وأصالة، ولا تتحقق الأهداف أو تُحصَّل المقاصد الدينية، إلا بشرط التعبد والتسليم أمام الأوامر الإلهية. وبناء على ذلك، ينحصر تحليل التقليديين لقضايا المرأة ضمن هذا الإطار. وهم يعتقدون بأن قضايا المرأة ترجع إلى حقل المسلكيات والتكاليف الشرعية، وأن وظيفة الفرد المسلم أو المجتمع الإسلامي، هي تطبيق الأحكام الدينية، والسعي إلى إعلان هذه القوانين ونشرها في حياة الإنسان.

وأكثر ما تبدو الأصولية عند التقليديين ـ في ما يتعلق بقضايا المرأة ـ في مجال التكاليف والأمور التعبديَّة، أمّا سائر حقول المعرفة الدينية، فليس لها ذلك الارتباط الوثيق بهذا الموضوع. كما يلاحظ غالباً أنهم حتى في مجال الحقوق والشريعة، يصبّون الاهتمام، فقط، على البعد

الفردي للأحكام، وإذا ما تعاطوا مع أحكامٍ اجتماعية أيضاً، فإنهم يفسرونها تفسيراً فردياً لا يتمتع بشيء من الرؤية الفقهية الشمولية. وسوف نتعرض لاحقاً لهذا الموضوع بما يستحق من البحث والتحقيق.

1 ـ 3 ـ اعتماد الاجتهاد في فهم الدين:

تقدّم أن طريق حل مشاكل المرأة في نظر التقليديين هو بالرجوع إلى الأحكام الشرعية، والذي يُعبّرون عنه بالاجتهاد. ويتطلب فهم الأحكام من خلال هذه النظرة جهداً علمياً كبيراً واعتماداً على أصولٍ وقواعدَ منهجيةٍ خاصة، وهو لا يحصل بمجرد الرجوع إلى المصادر الدينية من قبل غير المتخصصين. وتشمل كلمة الاجتهاد بمفهومها العام: الأصوليين والأخباريين معاً، ويمكن أن نجد من أنصار كلا المنهجين بين أفراد هذه الجماعة.

إن الاجتهاد، وخصوصاً عند الأصوليين، هو من المناهج الدقيقة والمتطورة في الاستنباطات الحقوقية، كما أنّه يُعدُّ من الخصائص الإيجابية للتقليديين. وما يظهر أحياناً مما لا يقبل التبرير، هو قلة الالتفات إلى عقلانية وعرفية المناهج الاجتهادية وإمكانية تكاملها وتطويرها. كذلك تجدر الإشارة إلى أن قلة اهتمام التقليديين بعمليّة تشخيص الموضوعات؛ هو أحد نقاط ضعف منهجهم الاجتهادي، وسنتعرض إلى ذلك مفصلاً عند بيان المنهج الثالث.

1 ـ 4 ـ الأصالة ومحاربة الالتقاط:

من الأمور الحساسة بالنسبة للتقليديين، حرصهم على الحفاظ على أصالة المعارف والتعاليم الإلهية وتجردها، ومواجهتهم لكل نوع من الأفكار التي تهيِّىء الأرضية للتلفيق والانحراف عن المعارف الأصيلة

والنصوص الدينية. وهذا الأمر في حدّ ذاته من الجوانب المهمّة والمثيرة للانتباه في هذا المنهج. وأحياناً قد تُفسّر هذه النقطة وتُؤّول بنحو يؤدي إلى الإساءة إلى الفكر الديني؛ فالمثقّفون يستنتجون من استقلالية فكر التقليديين وأصالته، أنّ الدين لا يمكنه الحضور في مجالات الحياة وتحولات العصر. كما ويعتقد التقليديون بضرورة حفظ ساحة الدين بعيدة عن الأمور العرفية والاجتماعيّة، وذلك حفاظاً عليه من الأهواء والنظريات البشرية.

إنّ الدين يخبر عن الحقائق الغيبية والمسائل الإلهية المسلَّمة، في حين تبتني الفلسفة والعلوم الإنسانية بأجمعها على الحدس والاحتمال العقلي، وتبحث المسائل الجزئية. وقد اعتمدت هذه الجماعة منهجين مختلفين في مواجهة مدّ الأفكار الغربية أو التجارب البشرية الناقصة، نحو المعارف الدينية: فقد كانوا ـ وخصوصاً عند بداية دخول الثقافة الغربية إلى العالم الإسلامي ـ يقومون بمواجهة الحداثة والتجديد وردهما، وكانوا يعدّون بروز أي ظاهرة أو فكرة جديدة بداية للانحراف عن الدين، ولكن، بالتدريج، وصل معظمهم إلى هذه النتيجة، وهي أن يعدّوا الأمور الاجتماعيّة والعلميّة أموراً غير دينية، وذلك من خلال الفصل بين حدود الدين، وحياة الإنسان الدنيوية الاعتبارية، وأن يعتبروا أن الاستفادة من العلم والتكنولوجيا الجديدة مباحة من أجل رفع حاجات الإنسان اليومية مادامت لا تتعارض مع الأخلاق والعمل بأحكام الدين.

وكما يبدو، فإن لازم هذا النوع من التفكير ـ شِئنا أم أبينا ـ هو فصل ميدان الدين عن الحياة الاجتماعيّة للإنسان، الأمر الذي يمكن تسميته بنوع من العلمانية العمليّة.

1 ـ 5 ـ تقديس الماضي:

عندما يجيب التقليديون عن السؤال التالي: **أين، وكيف يمكن العثور على الطموحات والآمال النهائية للتقليديين؟ أو ما هي مدينتهم الفاضلة؟** فإنهم يقترحون عادة، تصريحاً أو تلميحاً، العصر النبوي أو حياة المؤمنين الأوائل. ولا يخفى أن شعار العودة إلى عصر النبي ﷺ قد طرح في العقود الأخيرة من قبل كل من الاتجاهات الثلاثة، رغم أن لكل اتجاه تفسيراً ينبع من منظاره الخاص. وغالباً ما يخلط التقليديون بين القيم والتعاليم الإسلامية التي نزلت في ذلك العصر، وبين النسيج الاجتماعي والاقتصادي الحاكم على ذلك المجتمع. حتى أن بعض الاتجاهات المفرطة، تعتقد أن الله يريد حفظ الظروف الموضوعية والعلوم والفنون التي كانت موجودة في ذلك العصر، ويعدون كل التحولات اللاحقة بعيدة عن المجتمع الإسلاميّ المرجوّ[1].

وتَصوُّر هذه الجماعة عن «المجتمع المهدوي» الموعود، هو أيضاً بالرجوع إلى ذلك النسيج الاجتماعي والاقتصادي التقليدي نفسه وإلى طريقة الاحتفاء بالمناسبات، وكيفية الإنتاج الفني البسيط والبدائي.

تنتشر هذه النظرة من تقديس الماضي بشكل كبير بين سلفيي أهل السنة، لكن، يمكن أن نجد لها ممثلين بين الشيعة أيضاً، سواء بين العلماء والمتدينين أو بين المفكرين المتأثرين بفكر «مارتن هايدجر» الفيلسوف الوجودي الألماني، وكذلك بين من تعرضنا سابقاً لذكرهم والمعروفين اصطلاحاً بالتقليديين.

---

(1) كمثال على ذلك راجع: كتاب مهدي نصيري بعنوان: **إسلام وتجدد** (الإسلام والحداثة).

2 ـ الاتجاه التجديدي الإسلامي:

نشأ هذا الاتجاه ـ والذي يمكن رؤية مظاهره في وقائع التنوير الديني في القرن الأخير[1] ـ كردّة فعل ظهرت على يد بعض المثقفين المسلمين، في مواجهة الثقافة الغربية في المجتمعات الإسلامية. وقد أحسّت هذه الجماعة ـ والتي تعرفت على الثقافة الغربية من خلال الدراسات الحديثة ـ قبل الآخرين بالصراع بين التقليدية والتجديد، بسبب ما لديها من ميول دينية.

إن امتزاج التعاليم الدينية بالعادات الاجتماعيّة والثقافية للمجتمعات الإسلامية من جهة، وعدم اطلاعهم على عمق الفكر الإسلامي من جهة أخرى، أديا إلى أن يبقى التحليل الصحيح للعلاقة بين الدين والحداثة الغربية خافياً على المتنورين الدينيين، وأن لا يجدوا طريقاً لحل أساسي للتعارض بين الثقافة الدينية، ومعطيات الحضارة الجديدة.

لقد كان هذا الاتجاه بين أصحاب التنوير الديني وليداً للحقيقة المتمثلة بمعاناة ثقافتنا الكلاسيكية من الضعف والوهن، في نفس الموارد التي كان الغرب قد صرف أكبر جهوده في تجديدها وترميمها (وهي تتمثل بالحكمة العمليّة، والفلسفة الاجتماعيّة، وإعداد القدرات العقلية وتنميتها).

عندما تعرّف المتنورون الجدد على الإنتاج العلمي، والمؤسسات

---

(1) سنرى أنّ الاتجاه التجديدي الإسلامي في بحثنا الحالي يمتلك مفهوماً أعمق من اصطلاح التنوير الديني، ويطلق على جميع من يعتقد أن الحداثة الغربية خصوصاً في جوانبها العمليّة والإجرائية تجتمع مع قيم ومبادئ الإسلام، ولكن على أي حال، فإن المصداق البارز للاتجاه التجديدي الإسلامي هم المتنورون الدينيون أنفسهم.

الاجتماعيّة، والنتاج الفني في الغرب، لم يجدوا في ثقافتنا الإسلامية الشائعة في مجتمعاتنا ما يستحق القياس والمقارنة مع ذلك الإنتاج.

إن ركود الفكر الفلسفي، والفقر التنظيري في الحقول الاجتماعيّة، بالإضافة إلى الانحطاط السياسي والاجتماعي في المجتمعات الإسلامية، كان سبباً في أن يسلّم قسم من جيل الشباب والباحثين المسلمين بأصول وأطر الثقافة العلمانية، وأن يجعلوا جهودهم منصبة على قراءة للإسلام تتلاءم ومكونات الثقافة الحديثة، أثناء عمليّة البحث عن حلول للمعضلات والمشاكل المحيطة، وذلك ضمن عمليّة التنافس مع الثقافة العلمانية.

لقد كانت نتيجة الجهد الدؤوب للحداثة الدينية في القرن الأخير تطويع المفاهيم الإسلامية، وتقليل المقاومة الثقافية للمسلمين، أمام المد العالمي للحضارة الغربية، وفي النهاية تناغمت فئة من الجيل الجديد في العالم الإسلامي مع المجريات العامة للحداثة، بالرغم من كل الاختلاف والتنوع في المباني والمدارس المقبولة عندهم، من الماركسية إلى الليبرالية، ومن الوجودية إلى المدارس التجريبية والوضعية.

لسنا هنا في صدد إعادة البحث في فكر حركة التنوير الديني وطروحاتها أبداً، وإنما نتعرض إلى المنهج العام للتجديديين المسلمين في مجال قضايا المرأة فحسب. ورغم أن قضية المرأة لم تكن تحوز على أولوية وأهمية كبيرتين في تاريخ التجديد الديني(1)، إلا أنه يمكن لنا أن نعثر على آرائهم وعقائدهم من خلال تتبعها هنا وهناك. وقد أخذ هذا

---

(1) حوار مع: عماد الدين باقي، مجله زنان (مجلة المرأة) العدد 57، وحوار مع محمد جواد كاشي، المصدر نفسه، العدد 61.

الموضوع مكانه في دائرة التحقيق والاهتمام عند المجدِّدين المسلمين، خصوصاً في العقد الأخير. وكما مرّ في ختام المنهج التقليدي، سنعمل هنا، كذلك على تلخيص رؤية هذه الجماعة ضمن خمسة محاور:

2 ـ 1 ـ النزعة الإنسانية:

النزعة الإنسانية أو ما يسمى «Humanism»[1]، هي إحدى الأسس والمكونات الأصلية للثقافة والحضارة الأوروبية الجديدة. ولا يعد مبدأ النزعة الإنسانية واحداً من المميزات الأصلية للحداثة فحسب؛ بل إنه كان يشكل الفكرة الأولى التي ولدت في العالم الغربي الجديد من رحم الإقطاع المسيحي في القرن السادس عشر[2]. وبالطبع، فإن محورية الإنسان كانت ردة فعل، في مقابل محورية الله التي كانت تروّج لها الكنيسة في القرون الوسطى.

إن تأكيد الكنيسة على انحطاط الحقيقة الإنسانية، وتلوث الفطرة الذاتية للبشر، وترويج مقولات متقابلة كالإنسان ـ الله، الأرض ـ السماء، العرف ـ القداسة، قد تم عملياً مع حذف دور الإرادة الإنسانية في تحديد مصير الإنسان.

لقد كان لهذه الفرضيات غير المحمودة التي تروّج باسم الله، وباسم قضاء الإرادة الإلهية، ردّة فعل مفرطة في الغرب أدت في النهاية إلى إنكار أي تأثير للعوامل والعوالم السماوية على طبيعة الإنسان ومصيره،

---

(1) Humanism المذهب الإنساني أو الإنسانويّة (وهي تنادي بقيم الإنسان الأخلاقيّة دون الرجوع إلى الدين)، راجع معجم أكسفورد، (المترجم).

(2) أنظر: طوني دايفس، امانيسم المذهب الإنساني.

وإلى إدارة الحياة الإنسانية وتفسيرها على أساس طبيعة هذا العالم والرغبات المعتادة للإنسان.

لقد كان لهذه النظرة أيضاً، حضور علني أو خفي في فكر التجديدين المسلمين، وكان تعاملهم مع قضايا المرأة أيضاً يتم على هذا الأساس. بناء على ذلك لم يُغفل التجديديون القواعد الحقوقية والاجتماعيّة الإسلامية المتعلقة بالمرأة فقط، بل كانوا يهمشون أيضاً الفروقات النفسية والمعرفية والوظيفية بين المرأة والرجل بحجة «التمييزالجنسي»، وبعبارة مختصرة، لم يستطع التجديديون حتى الآن أن يبتعدوا عن النظرة الغربية إلى الإنسان، وأن يتخذوا موقفاً مختلفاً ومتمايزاً.

وتفترض المرأة، وفق هذه الرؤية، مشابهة للرجل وأنها في مجال الحياة الأسرية والاجتماعيّة كائن مستقل مفعم بالرغبات الشخصيّة، ويستجيب للميول الطبيعية، وتُعرَّف بأنها ذات غاية تنتهي إلى الرفاهية وحقوق المواطنة المتساوية.

2 ـ 2 ـ التنمية:

يعتقد أصحاب الاتجاه التجديدي بأن الإشكاليات المعاصرة المتعلّقة بقضية المرأة تعود في الواقع إلى فقدان التوازن الاجتماعي في القضايا الأساسيّة. فقد أدى التطوّر والتقدّم الذي طرأ على الحياة الاجتماعيّة والاقتصادية المهمة في المجتمعات البشرية، إلى إيجاد تبدّل في جميع الشؤون والقضايا المادية والثقافية. وباعتبار أن المشاكل الاجتماعيّة إنما تظهر نتيجة عدم تجاوب أو مشاركة مجموعة مخصوصة من المجتمع مع التطوّر والتبدّل العام الذي يطرأ على هذا المجتمع، ليبتلى هذا المجتمع بما يصطلح عليه بالتخلف وعدم النمو. من هنا يلاحظ في دول العالم

الثالث ـ وخصوصاً في البلاد الإسلامية ـ أن تحكّم النزعة التقليدية كانت عائقاً أمام حصول التبدّل والتطوّر في المجتمع على الصعيد النسائي، وهذا ما أدّى مع مرور الزمان إلى إيجاد حالة من التباعد الكبير بين الرجل والمرأة في مجالات الحقوق وفرص العمل، كما أنه سيؤدي إلى ولادة تحركات وتشكيل جمعيات نسائية، تساعد في تمزيق المجتمع.

وبناءً على هذا التحليل، يعتقد المفكرون الدينيون أن حل مشاكل المرأة لا يكون من خلال الاهتمام بالمظاهر الإسلامية فحسب، بل يكون في إصلاح القوانين، والعمل على تعديل الثقافة العامة؛ لكي يتم القبول بنماذج التنمية الاقتصادية والاجتماعيّة. ولكن يرى أصحاب الاتجاه التجديدي أن الدين مرتبط فقط بالأمور الخاصة، وبالحياة الشخصيّة للبشر، وأنه لا يمكننا أن نتوقع حل المشكلات الكبيرة للمجتمع من خلال الدين. من هنا، وحيث إن الجذور الأساس لمشكلات المرأة تكمن في عدم المساواة الاجتماعيّة، لذا كان لزاماً أن يتم البحث عن الحلول من خلال إجراء تخطيط علمي متناسب مع التنمية الاجتماعيّة للمجتمعات المتقدمة.

2 ـ 3 ـ تقديس العلم والاعتماد على العقلانية:

إذا كان حل مشكلات المرأة لا يتم إلا في إطار تحقق التنمية الاجتماعيّة المتوازنة، فإننا يجب أن نتذكّر مباشرة؛ أن التنمية الاجتماعيّة هي أيضاً نتاج «العقلانية العامة للبشرية»، وهذه العقلانية تبرز وتظهر في التجربة البشرية على مرِّ التاريخ، وتتجلى بوضوح في العصر الحديث، وهي عين ما يعبّر عنه أحياناً بـ«العقل العصامي» الذي يبني نفسه بنفسه.

لقد علّمت «النزعة الإنسانية» الغربيين أن يبحثوا عن طريق حرية الإنسان ونجاحه في ذات الإنسان نفسه، وأن حلَّ المشاكل في هذا العالم الخاوي والغريب سيصبح يسيراً بأدنى جهد من جهوده. ومن هنا يعتقد المفكرون الغربيون أنه يوجد طريقان لا ثالث لهما، وهما: الأول طريق العقل والفكر «العقلانية»[1]، والثاني طريق التجربة «التجريبية»، والحاصل أنه تم إقصاء العقل العملي والعقل النظري عن دائرة الاهتمام في العصر الجديد، وتشكلت في المقابل العقلانية الغربية على أساس «الآليات العقلية». وحقيقة الاختلاف بين ماهية العلم الحديث، والعلوم القديمة يكمن أساساً في هذه النقطة، حيث إنه يجعل «التحكم في البيئة» و«تهيئة الأدوات اللازمة» أهم من معرفة الحقيقة، وكشف الطرق المثلى لتأمين سعادة البشر. وعلى هذا الأساس، يرى أصحاب الاتجاه التجديدي بأن العلم الجديد ليس لطلب الحقيقة، ولا أن يتفق مع القيم والمبادئ، بل يسعى فقط لمعرفة المشاكل والعقد العمليّة للإنسان، ومن ثم يقوم بحلها من خلال تعامله مع المحيط.

وعلى هذا الأساس يعتقد التجديديون الإسلاميون أن طرق حل مشاكل المرأة، هي من خلال استخدام العلوم الجديدة، ويسعون للوصول إلى معرفة أساس هذه الإشكاليات، بواسطة العلوم الاجتماعيّة، دون أن يأخذوا بعين الاعتبار التعارض الحاصل بين نتائج هذه العلوم، وبين القيم الأخلاقيّة والدينية. طبعاً هؤلاء لا ينكرون القيم الدينية من أساسها، كما لا يعملون على إهمالها في أي عمليّة تخطيط اجتماعيّة، لكن، بما أنهم يرون أن طريقة العلم ومنطق التخطيط في المسائل

---

(1) Rationlism

الاجتماعيّة عقيمين وغير منتجين على صعيد الحلول، نراهم يقومون عملياً بتقديم القيم الناتجة عن المعارف العلميّة على القيم الدينية، ما يؤدي إلى أن تلقي بظلالها على ظاهر القوانين والبرامج المنبثقة عنها، وبالتالي يؤدي إجراء هذا البرنامج في المجتمع إلى حصول هوة تزداد السعة فيها مع مرور الزمن، لتبتعد عن القيم الإسلامية. وسوف نعمل على توضيح هذه المسألة أكثر خلال حديثنا عن الاتجاه الثالث.

2 ـ 4 ـ التاريخيّة والنسبية في الفهم:

إنّ من خصوصيات حاكمية «الآليات العقلية»، الإذعان بتاريخيّة القيم الإنسانية، والقبول بالنسبية في فهم الحقائق والمعارف. كما أننا سوف نرى بأن العقل الآلي لا يتنافى في حد ذاته مع القبول بالقيم الأصلية والحقائق الثابتة، لكن، مع اختزال الدين وتواريه عن ميدان العلوم الاجتماعيّة في الحداثة الغربية، ومع إقصاء العقل النظري والعملي، نرى أن وسائل العقل نهضت بتنظيم الحياة الدنيوية في حدودها التاريخيّة الضيقة، وذلك من خلال الاعتماد على الفهم الجزئي لهذا العالم والركون إليه. وبهذه النظرة لا يعود هناك مكان للحكمة الخالدة، ولا للقيم الواقعة في الحياة الواقعية للبشر في تحصيل العلوم، بل ستكون الحياة الفكريّة والثقافية للبشر مرهونة بتلاطم الأفكار والأخطاء الناتجة عن الذهن البشري المحدود. وعلى هذا الأساس فهذه النسبية والانسيابية، وإن كانت في الوقت الحاضر موضع تصريح وتأكيد من قبل ما بعد الحداثة، فإن جذورها الفكرية في الواقع موجودة في مباني الحداثة نفسها، وأن ما بعد الحداثة هو ثمرة طبيعية ونتاج للحداثة نفسها.

إنّ التجديديين المسلمين، غالباً ما يلتفتون إلى مباني الاتجاه النسبي ولوازمه، ويظهرونهما ضمن دائرة المعرفة الدينية من دون أي محاباة. وعليه، فإن إعمال هذا التصوّر في مجال التعاليم الإسلامية التي تتحدّث عن المرأة سيوصل إلى النتيجة التالية: وهي أن الخطوة الأولى في طريق جعل معرفة علماء المسلمين بالنصوص الدينية نسبية وانسيابية، هي أن يعتبروا أن كل فهم ديني مُجاز ومُمْضى، ومن ثم يجعلونه تابعاً للمعرفة العلميّة والفلسفية. وفي النتيجة، يجب على المثقّف المسلم ـ من خلال قبوله بنتائج المعرفة الحديثة، وتسليمه بالنتائج العلميّة والفلسفية للغرب ـ أن يصل في قراءته للقرآن والسنة إلى فهم متناسب مع ذلك المناخ الذي يؤمن به، ويعمل على تفسير أي اختلاف بين منتجات الحداثة، وبين ما أتى به الوحي على أنه نزاع عِلميّ.

أما في الخطوة الثانية، فيقوم أصحاب الاتجاه التجديدي بجعل الإسلام نفسه ـ لا المعرفة الدينية فقط ـ مشمولاً بالنسبية التاريخيّة أيضاً، ويرون أن المعارف التي تأتي من قبل الوحي مختصة بالظروف التاريخيّة الخاصة بها. فتصبح الأحكام والقيم التي طرحت في القرآن، وفي كلمات أهل البيت (عليهم السلام) حول قضايا المرأة ـ إذا ما أخذنا بهذه النظرة ـ عبارة عن خطوة تاريخيّة أولية في سبيل إعادة الاعتبار لحقوق المرأة، ونقلها إلى الحالة الواقعية، على أن تُترك الخطوات اللاحقة للوصول إلى التساوي الكامل بين الرجل والمرأة في جميع المجالات والخصوصيات الشخصيّة والاجتماعيّة، وتوكل بالتالي إلى العقل، وإلى تجارب المجتمعات البشرية. وعلى هذا الأساس، تعتقد هذه الفئة بأن الإسلام في بداية الدعوه قد خطى خطوات تعتبر كمقدمة في سبيل تحقيق النظام القانوني العام الذي وصل إلى أوج كماله في العصر الحاضر على

يد الحداثة الغربية، وهذا ما يمكن أن يشاهد في المؤتمرات الدولية لـ«حقوق المرأة».

2 ـ 5 ـ النظر نحو المستقبل:

يقوم أصحاب الاتجاه التجديدي ـ خلافاً لأصحاب الاتجاه التقليدي ـ باستنطاق المستقبل للحصول على القيم الإنسانية؛ وذلك لأن نظريّة الترقي[1] والتطور التي تقف وراء فلسفة تاريخ الحداثة، تؤمن بفكرة التطور التاريخي التي يتطلَّع البشر على أساسها نحو غدٍ أفضل وعيش أرغد من خلال عمليّة التطوير في المجالات العلميّة والاجتماعيّة[2]. ويتم على أساس هذه النظرة الربط عادة بين الماضي والنزعة التقليدية، كما أنها توعز بإمكانية حصول التطور والتحول إلى نفي التقليد والانقلاب عليه. وهنا نشير إلى أنه لا مجال للخوض في الخلط الذي وقع فيه أصحاب الاتجاه التجديدي؛ حيث جعلوا التجديد في مقابل التقليد، وقاموا بجعل التساوي بين التقليد والتجديد، وبين الماضي والحاضر.

لكن النكتة المهمة في هذا المقام هي أن التجديديين المسلمين قاموا بمعالجة المسائل المتعلقة بالمرأة من خلال هذه النظرة، وعملوا على تحليل القضايا الخاصة بها بهذه المعايير، فهم يعتبرون أن أي نوع من الرجوع إلى الأحكام والقضايا السابقة، هو عمل خاطئ في الواقع، كما أنهم يرون أن استعادة القيم والأحكام الماضية في حكم التراجع والتقهقر، ويضعونها مقابل التطور والتقدم.

---

(1) progression: وتدعى هذه النظريّة بالاتجاه التقدمي (progressivism).

(2) لوسين غولدمان، **فلسفه روشنگرى** (فلسفة التنوير)، ترجمة منصور كافياني، ص19.

3 ـ الاتجاه الحضاري الإسلامي:

إن كلاً من الاتجاهين السابقين ـ وكما هو واضح ـ لا ينسجم مع المباني الدينية، ومنظومة المعارف الإسلامية، فالاتجاه التقليدي بالرغم من تأكيده على النصوص والحقائق الآتية من الوحي، يبقى عاجزاً عن عرض أي مخطط يثبت فيه حضور الإسلام كنظام في ميدان الحياة الاجتماعيّة للبشر، وفي الواقع، يبقي الدين في حالة من العزلة والانزواء، كما أن الاتجاه التجديدي بالرغم من إصراره على حضور الدين والأصالة الدينية بشكل فعال في ميادين التحولات التي يفرضها الزمان، إلا أنه يريد أن تكون هذه الأصالة متماشية مع تغيير القِيم والأحكام الإسلامية الخالدة، وبعبارة أخرى؛ يوجد لدينا عنصران أساسيان، يعتبران من لوازم الاعتقاد بخاتمية الدين الإسلامي وخلوده، وهما: الأصالة والخلود، وهذان العنصران معاً لا يمكن الحصول عليهما من أيٍ من الاتجاهين السابقين؛ فالاتجاه التقليدي يضحي بخلود الإسلام في سبيل المحافظة على الأصالة فيه، بينما يقوم الاتجاه التجديدي بالتخلّي عن أصالة الشريعة واستمرارها حفاظاً على خلود الإسلام.

ويمكننا من البيان السابق، أن نتوصل إلى العلة التي جعلت هذين الاتجاهين يصلان إلى الذروة بين المفكرين المسلمين في العقود الأخيرة، بعد أن كانا غير مطروحين في السابق. ومن هنا، نرى أن التقابل بين عنصري أصالة الدين وخلوده مرتهن بالتحولات السريعة التي كانت تعرض على القضايا الاجتماعيّة للإنسان في ما سبق، وقد أدت هذه التحولات التي تكوّنت في البداية على أساس الفلسفة العلمانية،

وفي المناخ غير الديني الذي يحكم الغرب الحديث، إلى أن تسير المجتمعات الإنسانية بشكل معاكس للقيم والمبادئ الدينية، وإلى أن تبني ثقافتها على أساس مختلف، وقد أدى وصول هذه الثقافة والمظاهر الحضارية المنبثقة عن الحداثة إلى المجتمعات الإسلامية، إلى أن يحصل فيها اختلاف حادّ في النظر بين الدين وتعاليمه وبين منتجات الحداثة، كما أدى إلى حصول اختلاف في طريقة تفكير العلماء المسلمين بين هاتين المقولتين.

وعلى كل حال، يدّعي الاتجاه الثالث ـ الذي نعتقد بأنه الأساس الفكري لكافة العلماء والمفكرين والفقهاء الأصيلين منهم، أو المتنورين في البلدان الإسلامية المختلفة في العقود الأخيرة، كما أن الثورة الإسلامية، ونظريّة الجمهورية الإسلامية مبنيتان عليها أيضاً ـ أنه يمكنه أن يحافظ على كلا العنصرين السابقين؛ أي أصالة الإسلام وخلوده، ليجمعهما في نظريّة واحدة، تكون على مسافة واحدة بين نسبة منطقية متساوية. وأصحاب هذا الاتجاه يُعمِلُون هذه النظريّة في المسائل المختصة بالمرأة؛ حيث يعتقدون بأن الطريق الوحيد، للخروج من الإشكالية الحالية في المجتمعات الإسلامية، يكمن في التحرُّك في سبيل إيجاد حضارة حديثة، بحيث تعتمد برامج التنمية والتطوير فيها تعتمد على القيم الإسلامية وتهتدي بهداها. ومن هنا، يعتقد الكثيرون من المثقفين المسلمين بأن ظهور الإشكاليات المعاصرة المتعلقة بالمرأة في المجتمعات الإسلامية يرجع أساساً إلى عدم التماهي بين الثقافة الإسلامية والثقافة الحداثوية من جهة، وإلى معارضة التقاليد الاجتماعيّة، في المجتمعات الإسلامية، للقيم المنبثقة عن التنمية الغربية من جهة أخرى.

ونشير هنا ـ بناء على ما تقدم ـ إلى بعض المؤلفات التي تناولت نظرة أصحاب الاتجاه الحضاري الإسلامي حول المسائل المتعلقة بالمرأة. وبالتالي سوف نرى أن الرسالة التي يمكنها أن تعطي طرحاً جامعاً عن شخصيّة المرأة المسلمة في الوقت الحاضر، هي التي تبتنى على هذه النظرة، وعلى هذا الأساس.

3 ـ 1 ـ النظر إلى قضايا المرأة بشكل منهجي:

يظهر مما مرَّ أن أهم خصائص الاتجاه التقليدي هو النظرة الجزئية، وفقدانها لرؤيةٍ جامعة ولنظرة شمولية. فأصحاب هذا الاتجاه يفكرون في حل الإشكاليات المتعلقة بالمرأة من خلال نافذة المسائل الحقوقية، وغالباً ما تكون نظرتهم إلى المسائل الحقوقية خاضعة للبعد الفردي والتكليفي، والحال أنه لا يمكن الوصول إلى رأي الإسلام في أمور المرأة إلا من خلال النظرة الجماعية والنظرة الكلية للأمور، وبالتالي لا بد من توجيه الهمم نحو التخطيط، ضمن برامج اجتماعيّة، للعمل على حل المعضلات المتعلقة بالمرأة، في سبيل الحصول على تحقيق الشخصيّة المطلوبة للمرأة المسلمة.

وهنا يجب التذكير بأن هذه النظرة الجزئية ليست مختصة بأصحاب الاتجاه التقليدي، بل إن أكثر الحركات التي تدافع عن حقوق المرأة مبتلاة بهذه الإشكالية؛ حيث يمكننا ـ من خلال مرور سريع ـ على المجريات المختلفة لتلك الحركات في العالم الغربي، أن نصل إلى أن كلاً منها قد تناول واحداً فقط من الأبعاد المتعلقة بشخصيّة المرأة، مع إهمال الجهات الأخرى، والحال أن شخصيّة المرأة في الوقت، تشتمل على جهة فردية، وتشتمل أيضاً على جهات عائلية واجتماعيّة أخرى،

كما أن كلاً من هذه الجهات الأخرى يحتوي بدوره على جهات متعدّدة كذلك. وعليه، فالتفكيك بين القضايا المتعلقة بها؛ من قبيل العمل وحقوق المواطنة أو المشاركة في الأمور السياسية، وفصلها عن الأبعاد الأخلاقيّة والتربوية، والآثار الكبيرة التي تتركها على العائلة، والتكاليف الشخصيّة ـ كما يمكن مشاهدتها بشكل أو بآخر في الاتجاهين المتقدمين ـ سوف يؤدي مع مرور الزمن إلى أن تتفاقم المشكلات لدى المرأة في المجتمع الإنساني لتزداد تعقيداً، بدلاً من حلها وإنهائها بشكل واقعي.

وإذا نظرنا إلى المعارف الإسلامية والثقافة الخاصة بها من «منظار بناء حضاري»، نرى أن مسائل المرأة يجب أن تبحث بعنوان كونها مجموعة من القضايا التي تنطوي تحتها فروع متنوعة، وليس هذا فحسب، بل يجب أن نتعامل معها على أنها مجموعة قضايا تنتمي إلى منظومة اجتماعيّة وتاريخيّة مترابطة؛ بحيث يكون التعامل مع كل منها مشابهاً للتعامل مع الآخر. وبهذا البيان ستكون القضايا المتعلقة بالمرأة بالنسبة لنا بمثابة منظومة[1] مستقلة ترتبط بمنظومة اجتماعيّة عامة أوسع منها، وهذه المنظومة المستقلة تحتوي بدورها على منظومات أخرى من القضايا المتعلقة بها.

وسوف نبحث هذا الموضوع بالتفصيل في الفصول اللاحقة، لكن ما ينبغي التأكيد عليه هنا هو أن النظرة التنظيمية للمجتمع البشري ـ والمراد بها تحليل عناصر المجتمع الإنساني بلحاظ ارتباطها مع بعضها، مضافاً إلى تحليل كل مجتمع على أنه مجموعة متكاملة له أهدافه الخاصة ـ يعتبر من اللوازم التي لا تنفك عن الرؤية الحضارية.

---

(1) System.

3 ـ 2 ـ الأصولية في فهم الدين، والتطوّر في تطبيق الدين:

لقد ذكرنا في ما سبق بأن أصحاب الاتجاه التقليدي يحاولون حل الإشكاليات المتعلقة بالمرأة عبر إجراء الأحكام، وتثبيت القيم الدينية، بينما يعتقد أصحاب الاتجاه التجديدي بأنه لا يمكن الاعتماد إلا على العقل والتجارب الإنسانية، وعلى البرامج العلميّة، للعمل على تحسين وضع المرأة، ويعود سبب ذلك إلى عمليات التطور والتنمية التي طرأت على هذه المجتمعات. ومن البديهي القول إن النظرة الأخيرة تعتمد بشكل أو بآخر على الفكر العلماني، وعلى فصل الدين عن العلم في كافة مفاصله. ونرى أن أصحاب الاتجاه التقليدي، وإن سعوا في جعل الحياة الإنسانية دينية، إلا أنه من الناحية العمليّة، يمكن القول بأن ما يظهر من الكلام السابق هو أن ما هو موجودٌ فعلاً ليس سوى ترويجٌ للفكر العلماني في المجتمعات. وبعبارة أخرى، في الوقت الذي يقوم فيه أصحاب الاتجاه التجديدي من الإسلاميين بالدفاع عن العلمانية النظريّة بشكل أو بآخر، نرى أن التقليديين منهم يطعنون في العلمانية العمليّة.

لكن الفكر الإسلامي بعيد عن كلتي النظرتين، ففي الوقت الذي نرى فيه أن القرآن الكريم والسنة النبوية والمعارف المأثورة عن الأئمة (ع)، تعتبر أن الأحكام والقيم المستقاة من الوحي عبارة عن أمور خالدة يجب تطبيقها بشكل دقيق، فإنها تعتبر أيضاً أن العقلانية والتجربة البشرية لا يمكن فصلهما عن حياة الإنسان أبداً، وهذه النظرة، إنما كانت بسبب التوجه إلى العوامل المتغيرة والمختلفة باختلاف الزمان، والمرهونة للتنمية والتطوير. والمشكلة الأساس للمثقفين المسلمين تكمن في أنهم يعتبرون أن التغيير في الواقع الاجتماعي يستدعي إعادة

النظر في الشريعة والأخلاق الإسلاميتين، كما أن ضعف التقليديين يكمن في عدم قدرتهم على تطبيق الأحكام والقيم الإسلامية الثابتة على المتغيرات الملازمة للتنمية الاجتماعيّة، إضافة إلى اعتقادهم بأن حضور الدين في مجال الإدارة الاجتماعيّة سوف يؤدي بالضرورة إلى الانحراف عن الأحكام النورانية للإسلام. والذي يظهر أن كلتي النظرتين إنما تُستلهمان من فرضية واحدة مشتركة بينهما: فأصحاب الاتجاه التجديدي يرون أن عمليّة التنمية الاجتماعيّة عبارة عن عمليّة تاريخيّة حتمية، تخضع لها المجتمعات جميعها. وتتحقق فيها على حد سواء، كما يعتقدون بأن ماهية هذا التحول والسبب فيه ـ قبل أن يكون له سبب أيديولوجي وقيمي ـ هو نتيجة تراكم التجارب العادية للبشر، ووليد الضرورات الطبيعية والتكنولوجية للمجتمعات، حتى التقليديين أنفسهم يبدو أنهم يقرون بأنه لا يمكن القيام بأي عمليّة تنمية وتطوير في المجتمع على ضوء القيم الدينية والأخلاقيّة، وفي ظل الموازين الإسلامية المطلوبة.

وفي المقابل يعتقد أصحاب النظرة الحضارية الإسلامية بأن الجمع بين الأصوليين والتنمويين ليس ممكناً فحسب، بل هو ضرورة دينية واجتماعيّة ملحّة. وبالتالي يمكن اختصار الأصولية ضمن الخصوصيات الثلاث التالية:

1 ـ السعي المستمر للحصول على الأصول والأحكام والقيم الدينية من المصادر الإسلامية المعتبرة.

2 ـ الدفاع بشكل علمي عن هذه الأصول والقيم وإبعادها عن مخاطر الجهل والخرافات من جهة، وعن الانحراف من جهة أخرى.

3 ـ التخطيط الدقيق لتحقيق حضور هذه الأصول والقيم في ميادين الحياة الفردية والاجتماعيّة بما يتناسب مع ملازمات الزمان والمكان.

وبهذا البيان، يتضح أن الأصولية لا تستدعي عدم تضييق المجال أمام العلم والتنمية الاجتماعيّة فسحب، بل إنها ترى أنه ملحّة إلى تطبيق الدين. ولهذا السبب، يمكن القول بأنه في الوقت الذي يعتقد فيه الاتجاه الحضاري بأن الاجتهاد هو السبيل الوحيد للوصول إلى المعارف الإسلامية الصحيحة، يعتبر بأنه يمكن الاعتماد في مقام العمل على الوسائل العقلانية والطرق التجريبية لمعرفة القضايا الاجتماعيّة وبالتالي إيجاد حلول لمشكلاتها.

3 ـ 3 ـ التطوّر في منهج الاجتهاد وإعادة النظر في مناهج العلوم:

من الممكن أن يعترض البعض على دعوى أصحاب الاتجاه الحضاري، ويتصوروا بأن كلامهم ليس محكماً وقوياً بالشكل المطلوب، باعتبار أنه لا يمكن القول ببساطة بأن هناك نوعاً من المصالحة بين الدين ـ الذي هو عبارة عن مجموعة ثابتة من الأحكام، وبين التنمية الاجتماعيّة، التي تعتبر مقولة متغيرة ومتبدلة باستمرار، وتعمل على نفي الماضي دائماً لصالح المستقبل، بحيث يحافظ الدين على ثباته اللازم له، دون أن يبتلى المجتمع بالركود والتوقف. ومن هنا، وبسبب الاعتقاد بعدم إمكانية المصالحة هذه، لجأ المثقف الديني إلى فكرة أن فهم الدين أمر سيال، واعتقد بمسألة تبدل المعرفة الدينية، ووصل في النتيجة إلى أن الدين هو حقيقة تاريخيّة نسبية خاضعة للزمان.

طبعاً، إذا عرّفنا الدين بأنه «انعكاس للسنن الاجتماعيّة الحاكمة

خلال فترة محدودة»، أو ذهبنا إلى أكثر من ذلك، وقلنا بأنه عبارة عن «مجموعة من المقررات التي جرى على ضوئها إصلاحات في بعض القضايا التاريخيّة»، وقلنا من جهة أخرى، بأن نماذج التنمية هي بالضرورة عبارة عن نموذج الحداثة الغربية التي سيطرت على سائر الدول، أو جرى تحميلها على سائر المجتمعات. فلا بد عندئذٍ من القول بأنه لا شك في عدم إمكانية الجمع بين هاتين المقولتين. لكن النكتة المهمة في هذا المقام هي أن هذا الفهم والتعريف للدين وللتنمية غير صحيح أبداً، بل هو فهم خاطئ، وبعيد كل البعد عن المعايير العلميّة.

ولبيان عدم صحة هذا الفهم، لا بد من القول أولاً، بأنه لا يصح جعل الأديان الإلهية مساوية للسنن والتقاليد الموجودة في زمن ظهور هذا الدين. فالقوانين الإلهية في الواقع هي عبارة عن قيم وأصول وسياسات تجعل من الممكن إيجاد تحول في المجتمع، من مجتمع جاهلي ـ في أي فترة زمنية ـ إلى مجتمع ديني؛ بحيث يبين للمجتمع مسير تكامله، ويتيح له فرصة الوصول إلى أعلى مرتبة من المثاليات والمبادئ الإنسانية؛ ولهذا السبب، لا يمكن أن تبقى التعاليم الدينية، بأي شكل من الأشكال، محصورة في مدة زمنية محدودة وأسيرة لها. ولكن المؤسف أن البعض يعتقد بأن وجود تشابه بين بعض الأحكام والتعاليم الإسلامية، وبين بعض الآداب الجاهلية، يشير إلى تطابق الشريعة الإسلامية مع مستلزمات العصر الذي ظهرت فيه، وأن كونها «إمضائية «يعني أن الإسلام غير مستقل عن تلك الظروف، كما أنه لا يمتلك أحكاماً ومقررات ثابتة وأزلية، والحال أن الأمر مختلف، وذلك لما يأتي:

أولاً: لقد اعتمد الإسلام في أغلب قوانينه على مبدإ التأسيس في أحكامه، أو في ظروفه ومقتضياته، وكان يبتعد كثيراً عن الظروف والأحكام التي كان يفرضها العصر الجاهلي، وأما الموارد جرى كان فيها إمضاء كامل لتلك الأحكام، فهي موارد قليلة جداً.

ثانياً: في تلك الموارد القليلة التي جرى إمضاء الحكم السابق فيها، نرى أن المشابهة ليست بمعنى أن الإسلام قد اعتمد على مقررات وظروف ذاك العصر في تشريعه، بل باعتبار أن هذا الحكم الذي كان سائداً في المجتمع الجاهلي، هو جزء من الشريعة الإلهية المطلوبة، وقد قام النبي صلى الله عليه وآله بالاعتماد على هذا النوع من الأحكام والتأكيد عليها. وبعبارة أخرى، إن الشريعة الإسلامية التي تنزلت بشقيها الفردي والاجتماعي، عبارة عن منظومة من القوانين المنسجمة والمتناسقة، التي تشكل، إلى جنب المنظومة الاعتقادية والأخلاقيّة للإسلام، الهوية الخالدة لهذا الدين، وهذه الهوية الجماعية التركيبية، صارت سبباً في جعل حياة الإنسان وسعادته تنحو مساراً مختلفاً تماماً عن مسار المناهج الأخرى الموضوعة من قبل الإنسان.

ومع ذلك، لا بدّ لنا من أن نعرف بأن حصولنا على الشريعة والمعارف الإسلامية، إنما يكون بواسطة الاجتهاد وطرق الاستنباط المتبعة فيه، وهذا الأسلوب الذي هو في الأساس أمر عقلي وعقلائي، سوف تتوسع دائرته ويتطور تدريجياً من خلال الممارسة الفعالة والمستمرة، وسوف يجعل ما يتم التوصل إليه بالاجتهاد أقرب إلى رأي الشريعة الواقعية. وبناء عليه، يمكن القول بأنه بالرغم من ثبات الإسلام في حدود قالب الوحي الإلهي، فإن تكامل جهاز الاجتهاد وتطور وسائله

سيؤديان إلى زيادة معرفتنا بتلك الحقائق الواقعية، كما سوف تؤدي معرفتنا بالوحي إلى اقترابنا أكثر فأكثر من منظومة المعارف الدينية.

ومن هنا، يمكن الإشارة إلى الخطإ الذي وقع فيه أصحاب الاتجاه التجديدي الديني؛ حيث عملوا على تفسير مسألة «تكامل المعرفة الدينية» بشكل تكون فيه تابعة للمعارف البشرية ومتولدة عنها، وقاموا من الناحية العمليّة بقطع علاقة المعرفة الدينية بالوحي، وهذا يعني أن تكامل المعرفة الدينية ـ بناء للمفهوم الذي ذكرناه ـ يمكن تعريفها بأنها عبارة عن توسيع دائرة المعارف والحقائق الآتية من قبل الوحي بالاعتماد على النصوص والمصادر الدينية، وبعبارة أخرى؛ يمكن القول أنه في الوقت الذي يجعل فيه المثقفون الدينيون «العقل العصامي الحديث»، هو الأساس في معرفة الإسلام، ومن ثم يعتقدون بتساوي مضامين الوحي مع منتجات العقلانية البعيدة عن الدين، نرى أن نظرة الاتجاه الحضاري الإسلامي يؤمن بأن طريق معرفة حقيقة الإسلام، تعتمد قبل أي شيء على المصادر الدينية، وعلى الاستفادة من «العقل الاستكشافي» والاستنباطي.

ومن جهة أخرى، قيل إنّه يجب أن لا يُقتصر على الاستفادة من خصوص العلوم التجريبية والعمليّة في سبيل تثبيت الدين، والعمل على استقرار الحضارة الإسلامية الحديثة، بل إن ظهور الحضارة الإسلامية إنما يتيسر في ظل عمليات التنمية الاجتماعيّة المستمرة والتي تقوم على أساس المعالم الإسلامية الواضحة، هذه المعالم التي هي عبارة عن المزيج المنطقي للأبعاد المعنوية والمادية في حياة الإنسان. وهنا نؤكد على أن المراد بالعلم لا يعني بالضرورة العلوم المتولدة عن علمانية الحضارة الحديثة؛ فبما أن الغرب الحديث قام بصناعة علم العلمانية

لتحقيق القيم المادية أو القيم المتحررة من الدين، كذلك تحتاج الحضارة الإسلامية الحديثة إلى وسائل علميّة تتناسب والنظام القيمي والمعرفي للإسلام. وهذا هو الذي يطلق عليه مصطلح «وجهة العلوم».

والكلام عن وجهة العلوم، ومباني هذه النظريّة يمكن أن يجر البحث إلى مطالب جديدة تخرجنا عن الهدف الأساس لهذا الفصل، لكن من الضروري أن نشير إشارة بسيطة إلى الجهات الأصلية لهذا الموضوع؛ إذ من البديهي القول إن حديثنا حول مباحث المرأة والعلوم الاجتماعيّة مرتبط بالعلوم الإنسانية والاجتماعيّة، والهدف الأساس من هذه العلوم ـ كما يقول فلاسفة الغرب أنفسهم ـ هو الاطلاع على تلك المجموعة من المعارف التي تهيء الأرضية المناسبة والمناخ اللازم للقيام بأي تغيير في المحيط، والظرف الاجتماعي المنظور. وبعبارة أخرى، تمتاز العلوم التجريبية عن سائر العلوم بأنها تحتوي على وجهات باستطاعتها أن تطور المعرفة البشرية. وبناء عليه، يمكن بنظرة أولية أن يقال بأن نوع الأفعال المختصة بثقافة أو حضارة معينة ستكون مؤثرة في وجهة أي علمٍ اجتماعي، وبعبارة أخرى، إن ما تتوقعه أي حضارة من العلوم التجريبية سوف يؤدي عملياً إلى انتقاء بعض الموضوعات والدراسات الخاصة.

لكن وجهة العلوم لا تنتهي عند هذا الحد؛ فالعلوم الإنسانية بالرغم من امتلاكها للتوجهات التعليمية، يمكن أن تتأثر بشكل كبير أيضاً بمباني المعرفة الإنسانية، والمعرفة الوجودية، والقيمية، وبشكل عام، يمكن أن تتأثر بالمبادئ الفلسفية والدينية. وكمثال على ذلك، نأخذ الاختلاف الموجود في العلوم الاجتماعيّة والاقتصادية بين المجتمع الليبرالي والمجتمع الشيوعي، حيث إن هذا الاختلاف يرجع إلى هذه الفرضية.

ومن الطبيعي أن الفرق في هذه المباني، كلما زاد بين المدارس المختلفة، كلما أدى إلى ابتعاد العلوم الظاهرية في ما بينها.

وكما ذكرنا في ما سبق، فإن وجهة العلوم ليست فقط غير متنافية مع القضايا التجريبية والعلوم الاختبارية، بل إنها تنسجم معها تماماً، فكون العلم تجريبياً ليس كما يعتقد أصحاب الفلسفة الوضعية من أنه ما يمكن أن يحصل عن طريق المشاهدة بشكل مستقيم، بل إن العلوم التجريبية وليدة ركنين معاً، هما «الفرضية» و«الاختبار»، وكل ما ينبثق عن الاختبار والتجربة يكون قد أسس لنظريّة أو لفرضية. ولذا نرى أن فلاسفة هذا العلم قد صرحوا في العقود الأخيرة بأن النظريات ليست وليدة المشاهدات، بل لا يمكن الحصول على نظريات علميّة من خلال الاقتصار على ذلك فحسب. وبعبارة أخرى: نقول إنَّ النظريات وقبل أن تكون متولدة عن التجارب بشكل مباشر، هي وليدةٌ للفلسفات والأساطير والتكهنات الشخصيّة، بل حتى الخيالات والخرافات أيضاً، وفي الوقت ذاته يجب أن تعبر هذه النظريات الاختبار والامتحان بنجاح، وأن تثبت نفسها أمام سائر النظريات الأخرى. والنكتة المهمة هنا هي أن «إمكانية الاختبار» هي في الواقع توضيح لمعيار النتائج التي تتمتع بها أي نظريّة في إثبات طرق التصرف والتغيير في الواقع الخارجي.

وعلى هذا الأساس، يمكن القول إنّه يمكن لظاهرة اجتماعيّة خاصة أو إنسانية أن يكون لها ـ وبشكل متزامن ـ حضور في نظريات متعددة ضمن المجالات الاقتصادية والاجتماعيّة والنفسية والإدارية وغيرها...؛ بحيث يمكن أن تكون مأخوذة من منابع ومباني متعددة بالرغم من كونها نظريات تجريبية، وذلك لخدمة أهداف مختلفة وللقيام بوظائف متفاوتة أو متضادة في بعض الأحيان.

من هنا نرى أن الاتجاه الحضاري الإسلامي يعتقد في الوقت الحاضر بملاحظة ما يتعلق بمجال الإدارة والهندسة الاجتماعيّة التي تعتبر المنطلق لأي عمليّة تحضر، بأن لهذه العلوم الإنسانية، والعلوم الواقعية، والعمليّة الأثر الكبير في منح الحياة المادية والمعنوية للإنسان، وأن القيم والمبادئ إنما تدخل إلى ميدان الإنسان والمجتمع عندما تكون تابعة لمنطق العلوم العمليّة ومؤثرة فيها.

وبناء عليه، يمكن الخروج بنتيجةٍ، وهي أن الحل الجذري لقضايا المرأة في المجتمع الإسلامي مرهون بملء المساحات النظريّة الفارغة على صعيدي «الفقه» و«العلوم الاجتماعيّة»، فالاجتهاد والتفقه بحاجة ـ مضافاً إلى حفظ المباني وطرق المعرفة الخاصة به ـ إلى إجراء عمليّة تطوُّر في أصول الاستنباط، وطرق الوصول إلى المضامين العميقة والواسعة للدين الإسلامي المبين. وعلى هذا الأساس، يمكن للاجتهاد الفقهي أن يذهب إلى أبعد من وظيفة استنباط الأحكام الجزئية، ويصل إلى بيان جميع الأسس الدينية التي تساعد على حل جميع المسائل المتعلقة بالمرأة. ومن جهة أخرى، يجب أن نضع المنطق القائل بأن العلوم الاجتماعيّة هي علوم علمانية جانباً، وأن نولي اهتماماً بالمسائل والقضايا المحلية المتعلقة بالمرأة في العالم الإسلامي، وأن نعمل على تحديد المباني والوسائل التي تتناسب مع القيم والمبادئ الأخلاقيّة والدينية، ومن ثم على التعرف بشكل دقيق وصحيح على الواقع الاجتماعي الذي تعيشه المرأة في المجتمعات الإسلامية، وما يقال أحياناً من أن الفكر الإسلامي بحاجة إلى يسمى بـ «فلسفة الفقه» و«فلسفة الاجتماع» هو في الواقع نابع من هذا الأمر.

3 ـ 4 ـ ضرورة تدوين النمط الأكمل لشخصيّة المرأة المسلمة :

إن الاختلاف بين الاتجاه الحضاري وبين الاتجاهين السابقين، يظهر هنا بشكل جليّ. فهذا الاتجاه، وهذه الرؤية يذهبان إلى أن حل قضايا المرأة مُرتهنٌ بوجود أمرين؛ أحدهما وجود نمط أكمل عن شخصيّة المرأة الفردية والاجتماعيّة، والآخر المعرفة الكلية والإحاطة الكاملة بجميع الإشكاليات والمعضِلات التي تسيطر على المجتمع النسائي في البلد، والسبيل الوحيد الذي يمكنه أن يكون خطوة إيجابية في طريق إصلاح وضع المرأة الإيرانية وإيجاد حالة التنمية في حقها، هو الالتفات إلى هذين الأمرين والتعرف عليهما.

وسوف نتحدث في الفصول اللاحقة عن مفهوم «النمط الأكمل لشخصيّة المرأة المسلمة» ومعناه بشكل مفصل. أما هنا فيمكن القول بالإجمال: إننا حين ننظر إلى مصاديق المعارف، والنمط الواقعي لها، وإلى الأحكام والقيم الإسلامية التي تدور حول المرأة، والتي يتم الالتفات فيها إلى ظروف العصر والملابسات الاجتماعيّة. يمكن أن نطلق عليها اسم النمط الأكمل لشخصيّة المرأة المسلمة.

وعليه، يجب الشروع ببيان ضرورة وجود مثل هذا النمط، والإشارة إلى أنه لا يمكن من خلال الاتجاهين (الاتجاه التقليدي والاتجاه التجديدي) أن نُثبت ضرورة وجود مثل هذا النمط. فبما أن التقليديين يعتبرون أن إجراء الأحكام الشرعية كافٍ لحل الإشكاليات المتعلقة بالمرأة، ويعتقدون بأن تحقيق الأحكام في المجتمع أمر بسيط وسهل المنال، فمن البديهي أن يروا بأن إعطاء أي طرح لنمط المرأة المسلمة ليس غير ضروري فحسب، بل يرونه أحياناً بدعةً وانحرافاً عن الدين.

وإذا أحب هؤلاء أن يعطوا نمطاً لشخصيّة المرأة المسلمة، فإنهم يقومون في الواقع بوضع الشخصيات المثالية (القدوة) في التاريخ في هذا المقام، ولذلك يجب أن لا يتم الخلط بين مفهوم «الأسوة» و«القدوة»، وبين مفهوم النمط المراد في هذا المجال، والذي يُعنى بالدراسات الاجتماعيّة (والذي يمكن أن نتسامح في جعله معادلاً لمعنى كلمة pattern). كما أننا سوف نشير إلى أن لمسألة القدوة أثراً كبيراً في طرح النماذج الاجتماعيّة، إلا أن هناك اختلافاً أساسياً في ما بينهما؛ فالأسوة والقدوة هما شخصيات دينية تعتبر من مفاخر التاريخ البشري، بينما النمط هو حكاية الأسوة والقدوة للقيم وتطبيقها للمبادئ الأساسية ضمن الظروف الاجتماعيّة المعاصرة.

إضافة إلى أن أصحاب الاتجاه التجديدي لا يمكنهم الاستدلال أبداً على ضرورة تدوين مثل هذا النمط، وذلك لما تقدَّم عرضه من المباني التي يؤمنون بها؛ حيث إنهم يفصلون أساساً بين الأبعاد الفردية والاجتماعيّة لشخصيّة المرأة، وفي هذه النظرة، نرى أن حضور المرأة ومشاركتها على الصعيد الاجتماعي تابعان لما تقتضيه الظروف الاجتماعيّة والعرفية، ولما تمليه المصالح القومية، وفي هذا الميدان، نرى أن القيم والمبادئ الموجودة في الدين، إما أن تكون عامة وشاملة، بحيث يجري تطبيقها في النهاية على الأخلاق العرفية، أو أنها مرتبطة بعصر النزول، ومختصة بزمن حضور النبي صلى الله عليه وآله؛ بحيث لا يكون لها أي تأثير ضمن الظروف الحالية. وببيان آخر، إذا كان المثقفون أوفياء للمباني الفكريّة التي يؤمنون بها، وكانوا يعتبرون أن الحداثة هي السبيل الوحيد للنهوض بالتنمية الاجتماعيّة والاقتصادية، فلا يمكنهم القبول أبداً بوجود نظام قيمي مستقل، يؤدي بالتالي إلى

الاعتراف بشخصيّة نمطية للمرأة من وجهة نظر الإسلام. وعلى هذا الأساس فالنمط المطلوب من قبل أصحاب الاتجاه التجديدي، هو النمط الذي يمكن من خلاله إجراء قراءة للأصول والقيم الدينية في ظل رؤية التنمية الحديثة.

وبناء عليه، فإنه في الوقت الذي لا يؤمن التقليديون فيه أساساً بإمكانية إجراء طرح نمطي لشخصيّة المرأة المسلمة، نرى أن التجديديين الإسلاميين يريدون نمطاً تكون فيه المرأة الإيرانية مساوية لسائر النساء في العالم، ويمكن من خلال هذا النمط إجراء مؤتمرات عالمية حول المرأة. بينما نرى في المقابل، أن النظرة الحضارية تعتبر أن تطبيق الإسلام بجميع مفاصله إنما يكون من خلال عمليّة إعادة بناء المجتمع وتوجيهه نحو النمط الإسلامي المطلوب، فالتحضر والتمدن هما عمليّة تدريجية وتاريخيّة تبدأ بتأصيل القيم المرتبطة بمدرسة معينة وتجذيرها في ثقافة المجتمع، إلى أن تتخذ لها شكلاً على هيئة مؤسسات اجتماعيّة وروابط اقتصادية وسياسية، لتصل في النهاية إلى مرحلة إنتاج علمي وفني وتكنولوجي، تبعاً لما يتطلبه المجتمع؛ فتستمر هذه الحضارة عبر المحافظة على ذلك.

من هنا، نرى أنه مع عدم وجود نمط يحاكي جميع الجهات في الشخصيّة المطلوبة في المرأة المسلمة، بما يتناسب مع العصر الحاضر، لا يمكن أبداً سوق المجتمع نحو القيم الإسلامية.

3 ـ 5 ـ التأسيس لحضارة إسلامية جديدة:

لقد ذكرنا بأن الأمور المناسبة لمعرفة الاتجاهات الثلاثة السابقة، هو الالتفات إلى نظرة كلٍ من هذه الاتجاهات نحو الوضعية المطلوبة

والمثالية؛ فنظرة التقليديين تبتني على المحافظة على الظروف الاجتماعيّة السابقة، في حين أن نظرة التجديديين تعتقد بأن المستقبل المبني على مبدإ الحداثة ملازم لسعادة البشر ورفاهيتهم، بينما نرى أن نظرة الحضاريين المسلمين تؤمن بأن الدين الإسلامي الخالد، هو بنفسه طرحه متكامل لتحسين وضع الإنسان ولبناء مستقبل مشرق له.

ومع غض النظر عن مفهوم الخاتمية الذي يؤيد مثل هذه الرؤية القائلة بالتطور المستقبلي على صعيد واسع، فإن قضية المهدوية، والنهاية السعيدة للبشر اللتين لهما جذوراً في أصول الفكر القرآني والنبوي، تؤيدان أيضاً هذه الرؤية. ومن هنا، نرى أن القرآن يبشر بأن خلافة الأرض سوف يتولاها الصالحون وأئمتهم، وهناك الكثير من الروايات المنقولة من طرق السنة والشيعة حول ذلك تؤكد أن المجتمع الإسلامي سوف يعيش في هذا العالم برفاهية وأمان وعلم وسعادة مادية ومعنوية.

إن المجتمع الذي يمتلك مستقبلاً كهذا، يرى أن له حيثية ومكانة خاصة، ويرى نفسه مسؤولاً ومتعهداً ـ بنص القرآن ـ بتغيير مصيره وقدره، ويرى من خلال عينه المحدِّقة إلى هذا الهدف، أن رسالته التاريخيّة تتمثل بالسعي والجد من أجل بناء حقبة من الحضارة النورانية والعظمة.

وبكلمة واحدة، يمكن القول إن الحضاريين، وضعوا نصب أعينهم مسألة صياغة النماذج العمليّة في المجالات المختلفة، سواءً الثقافية أم الاقتصادية أم السياسية، من خلال النظرة الحيوية نحو المستقبل الحضاري الحقيقي، ومن خلال التأمل والاجتهاد المستمرين في المصادر الإلهية، ومن خلال الاعتماد على التجربة والعقلانية المتوازيتين مع الوحي والفطرة

الإلهية، لكي يحققوا، خطوة بخطوة، إصلاح وانتظام النقص أو عدم الانتظام الموجود في المجتمع من خلال هذا الطريق المتمثل بالعمل على تطبيق الدين والأخلاق. ونشير في هذا الصدد، إلى أن شؤون المرأة من المواضيع التي وضعت في مركز اهتمام نخب ومفكري هذا الاتجاه. وبالتالي، يمكن لنا أن نرى حلاً لقضايا المرأة، يرتسم في أفق المستقبل، ويتمثل بكون المجتمع الإسلامي يخطو في طريق تنمية استعدادات وإمكانيات المرأة لتحقيق الحضارة الإسلامية الحديثة؛ وهذه الحضارة لن تكون أفضل كمالاً وفائدة لمجتمعنا النسائي فقط، وإنما ستقدم نمطاً للحياة الإنسانية والأخلاقيّة للبشرية قاطبة.

الاتجاهات الثلاثة من زاوية أخرى

حتى الآن، عرفنا كيف نميز ونفكك بين الأنحاء الثلاثة، وذلك من خلال خمسة محاور. كما أننا نستطيع من ناحية أخرى، أن نقارن بين هذه الرؤى. ومن هنا، وحيث إننا كنّا قد بينّا ما يلزم بهذا الخصوص، فإن بحثنا سيقتصر هنا على الإشارة فقط إلى الخصوصيّات التي تظهر الاختلافات والتشعبات فيها أكثر.

وهناك ست خصائص تميّز الاتجاهات الثلاثة: التقليدي، والتجديدي الإسلامي، والحضاري الإسلامي، وتتمثل بـ:

1 ـ ماهية الدين (الإسلام):

ينظر التقليديون إلى الإسلام من نافذة الشريعة والأحكام التكليفيّة، وبالخصوص الأحكام الفردية، وهم وإن كانوا لا ينكرون سائر المعارف الدينية، إلا أنهم لا يستطيعون أن يعكسوا صورة الإسلام، ومكانة المعارف العقلية، والتوصيفيّة، والأخلاقيّة، والاجتماعيّة.

ومن ناحية أخرى، فإن المجددين، يُعرّفون الدين بتعريف ضَيّق، ويُنزّلون الإسلام إلى منزلة الإيمان الشخصي، والخُلق الفردي. ويختصرون توقعات البشر من الدين في العصر الحاضر، فقط بالاحتياجات العاطفيّة، والحالات الباطنيّة.

في المقابل، نرى أن تعريف الحضاريين وتَلقِّيهم للدين، هو تَلقٍ جامع ومحيط، فالدين لا يشتمل على مجموعة من الأحكام والحقوق فقط، بل يشتمل أيضاً على إظهار، وعلى توصيف للوجود، وعلى معرفة للإنسان وللمجتمع.

والإسلام، ليس لديه ضيق في تبيين هذه الأمور، بل يؤكد على الرؤية الشاملة، والرؤية المنتظمة، بل ويستطيع أن يوفق بتناسق بين الأجزاء والمفردات الدينية. إضافة إلى هذه الشمولية والانتظام، يعتقد الحضاريون بخلود المعارف والشريعة الإسلامية. ومع ذلك، فإنهم يعتقدون أيضاً بأن حضور الدين في ساحة العمل، يتناسب مع ظروف الزمان والمكان، ويحصل على أساس من المنطق والنظم، بحيث لا يحصل هناك خلل في شمولية الدين، ولا في تجدده، ولا تواجه التنمية أي موانع أو مشاكل في المجتمع الإسلامي.

إن بيان هذه النكتة الأخيرة يأتي في الفصل اللاحق من هذا الكتاب، أمّا هنا، فإننا نشير من باب المقدمة إلى أن علينا أن نفرّق بين ثلاث ساحات مختلفة في مجال المعارف الدينيّة:

1 ـ ساحة المعارف والحقائق الإسلامية.

2 ـ ساحة الفكر والعلوم الإسلامية.

3 ـ ساحة الثقافة والحضارة الإسلامية.

وفي المحاور الآتية سوف نتعرف إلى كل واحدة من هذه الساحات، وستتذكر حينها بأن الساحة الأولى تعيدنا إلى حقيقة الدين، وطريقة فهم الحقائق الدينية. أمّا الساحة الثانية، فتعرّفنا إلى كيفية التعامل العقْلاني والتجربة البشرية مع المعارف المستمدة من الوحي، لنمرّ في الساحة الأخيرة بالتنمية الاجتماعيّة، نحو تطبيق الدين في الحياة البشرية.

2 ـ طريقة فهم الدين:

تختلف الرؤى الثلاث المذكورة في ما بينها حول طريقة فهمها للدين، إلا أن الفاصلة بين الاتجاه التجديدي، وبين الاتجاهين الآخرين هي الأعمق، فعلى خلاف رؤية التجديديين (الذين يعتبرون فهم الدين عبارة عن فهم عصري، ويعتبرونه تابعاً للظروف الخارجية وللعلوم المتغيرة في كل عصر) نجد أن القائلين بالمسارين الآخرين، يعتقدون بوجود طريقة داخلية خاصة لفهم الدين، فهم يعتبرون أن طريقة فهم الدين مبنية على القواعد، وأنها محكومة للأسلوب وللمنطق اللذين يستخدمهما الناس في تفاهمهم مع الآخرين.

أما الفرق بين الاتجاه التقليدي والاتجاه الحضاري في مجال فهم الدين، فيعود إلى نقطتين أساسيتين: الأولى هي أن الحضاريين يعتقدون بأن طريقة الاجتهاد، قابلة للتكامل، ويعترفون بأن أي أصل أو قاعدة من قواعد مناهج المعرفة تستطيع أن تحرز «الحجية» والاستناد إلى مصادر الوحي. أما الثانية فهي: هو أنهم لم يحصروا فهم الدين بفهم «الموضوعات» (والتي هي عبارة عن موضوعات تكليفيّة)، بل يتوقعون أيضاً أن يعطي الاجتهاد فهماً لـ«منظومة المعارف الدينية» في الشؤون الأساسية للحياة.

3 ـ العقلانية:

لعل أول نقاط الانفصال والخلاف بين الاتجاهات الثلاثة، بدأت بالعقلانية، وبكيفية ارتباط الدين بالعقل. ففي حين يعتبر التقليديون أن للعقل معنىً واحداً فقط، وحتى ذلك المعنى يحدّونه بالمعارف الداخلية للدين، ويمتنعون عن قبول العقل كمصدر من المصادر إلى جانب الوحي، يؤمن التجديديون بالـ«العقل العصامي» ويبحثون في الدين وفقاً لبناء حدود العقل البشري.

وفي المقابل، يعمل الحضاريون على إعادة التعرّف على المجالات التي يعمل من خلالها العقل البشري، وعادة ما يميزون عند ذلك بين أربعة استعمالات للعقل:

1 ـ العقل النظري.

2 ـ العقل العملي.

3 ـ العقل الاستكشافي.

4 ـ العقل الآلي.

وكما تقدَّم، فإنّ المثقفين الدينيين، وبتأثير النهضة الفكريّة في الغرب، يحرمون أنفسهم من العقل النظري، والعقل العملي، كمنبعين من منابع المعرفة الإنسانية، وحيث إنهم يحصرون دور العقل الاستكشافي في بعض مناهج الهرمنوطيقيا الحديثة، صاروا يعتقدون بأن فهم حقائق الوحي نسبية وتاريخيّة.

وهكذا تنحصر العقلانية عند المجددين في العقل الآلي، والذي لا تؤخذ أهدافه ومبادئه من العقل النظري والعملي، أو من الوحي الإلهي،

بل من الأهواء النفسية، والأوهام البشرية. وفي نظر الحضاريين، إنّ لكل واحدة من مجالات العقلانية الأربعة، مكانتها الخاصة، وصلتها الخاصة بالدين. فالعقلان النظري والعملي مقبولان كحجة باطنة، بل هما من أهم وأول أدوات المعرفة الإنسانية في طريق الهداية إلى السعادة، والوصول إلى دائرة الوحي الإلهي، والأنبياء الإلهيين؛ ولكن ذلك مشروط بإعطائهما أحكاماً قاطعةً وواضحة؛ وذلك لأن العقل البشري محدود ومنحصر في عالم الشهادة والحقائق القريبة من فهمنا، فهو من هذه الناحية يقرّ بحاجته إلى الوحي والمعارف السامية.

وبعد الوصول إلى طريق الوحي، يقوم العقل الاستكشافي بمعونة العقلين: النظري والعملي، باستنباط الحقائق الإلهية من مصادر الوحي، وبذلك يمكننا القول إنّ الدين في المرحلة الأولى، يضع معطيات الوحي بين يدي الإنسان من دون أيّ تأثير إنسانيّ، بل عن طريق الرسول المعصوم، ويتمثل دور العقل في هذه المرحلة في أن يستنبط الأحكام الإلهيّة من مصادر الوحي ضمن أطر المسلّمات العقلّيّة، ومهما بذل العقل البشريّ من جهد في إطار فهم المعارف، فإنّ عمله يقتصر هنا على فهم حقائق الوحي وإدراكها ساعياً قدر الإمكان إلى أن يصل إلى الحقائق الصافية بعيدا عن الافتراءات، وحصيلة هذا السعي والاجتهاد، هو ما نسمّيه (مجموعة المعارف والحقائق).

لكن ينبغي أن لا نقارن الدين بالنظريات الفلسفية، والاتجاهات النظريّة، فالأديان الإلهيّة جاءت لأجل صياغة الحياة الإنسانية وتنظيمها، وفلسفة الأديان الوجودية تدعو إلى إيصال الإمكانات الداخلية والظروف الخارجيّة إلى الكمال والسلامة في الحياة الإنسانية، ووفق هذه النظرة، فالدين لا يتجه فقط إلى الأبعاد الروحية، وتنظيم السلوك، بل إلى

المعرفة والتعقل كجزء من هذه الحياة، وكمقدمة للسعادة الحقيقية. إذن يمكننا أن نتوقّع من الدين بشكل عام، والإسلام بشكل خاص، أن يرسما طريقة معيّنة لاستكشاف معارفه وقيمه العالية. ويستفاد من مجموع المصادر الإسلامية، أن أحد إنجازات العقل، هو البحث عن طرق الوصول إلى الأهداف المنشودة[1].

إنّ الإسلام بقبوله للعقل الآلي، كطريق لعبادة الله وتحقيق العبودية له، وتنمية ذلك في مختلف مجالات حياة الإنسان، يكون قد رفض استقلاليّة العقل، وقدّم تركيباً متناسباً بين العقلانية والوحي؛ بحيث إنه يضع أصالة العقل في مكانها المناسب، ودون أن يقبل بحاكميّة العقل البشريّ المحدود في كل شؤون الحياة. وفي النهاية يقوم الوحي بتنظيم وتوجيه عمليات التفكّر.

4 ـ العلوم التجريبية ومنطق التخطيط:

كانت مسألة الصراع بين العلم والدين في القرون السابقة، أحد محاور النزاع بين المثقفين وعلماء الدين. وعلى الرغم من كون العلوم

---

(1) وكمثال على ذلك ما ورد في رواية ابن هشام المشهورة عن الإمام الصادق(ع): «العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان» أي أن العقل هو وسيلة العبودية، وأداة تحقيق السعادة الإنسانية، ورغم إشارة هذا الحديث إلى العقل العملي والعقل النظري، فهو يشير مضافاً إلى ذلك إلى العقل الآلي. والشاهد على أن العقل هنا شامل لجميع الجوانب العقلية التي ذكرت، هو أن الإمام عليه السلام يقول في معرض الجواب على سؤال هشام: «وأما ما في معاوية»؟ يقول: «تلك الشيطنة، تلك النكراء» فالعقل الدقيق والمفكر في الوسائل إذا لم يكن مصحوباً بالمعرفة الصحيحة للأهداف والقيم فهو ليس عقلاً حقيقياً (راجع كتاب محمد بن يعقوب الكليني، الكافي ج1 ص11 حديث 3)». [بعد مراجعة المصدر المعطى في الكافي رأيت أن الرواية عن أحمد بن إدريس عن محمد بن عبد الجبار، عن بعض أصحابنا رفعه إلى الإمام الصادق(ع)، وهي بالفعل في الكافي للكليني، ج1، حديث 3. (المترجم)].

التجريبية ذات جذور عريقة في تاريخ البشر، إلا أنّ تبلورها يرجع إلى ثلاثة قرون فقط. ويعتقد التجديديون أنّ العلوم التجريبية ـ على العكس من العلوم النظريّة ـ تابعة للتجارب المستمرة وناظرة إلى التطبيقات الخارجية والعمليّة، وبهذا اللحاظ، فإنّ المعرفة التجريبية هي معرفة متطوّرة؛ أي أنّها تقبل التكامل والانتقاد. ومن جهة أخرى فالمعارف والنصوص الدينية، هي مجموعة ثابتة ومطلقة ولا تقبل النقد. وعلى هذا الأساس، كانت ظاهرة الحداثة في الغرب، وفي دول العالم الثالث تسعى ـ نيابةً عن الثقافة الجديدة، والعلم التجريبي ـ إلى إيجاد تحوّل وتبدّل في المعرفة والظروف والقيم الاجتماعيّة، وفي النهاية، إلى إحداث عمليّة تنمية وتنظيم للقابليات الإنسانية، بغية تأمين الحاجات الماديّة.

ولقد كان من الطبيعي، أن يعقب هذا النوع من الانحياز للثقافة الحديثة في المجتمعات التقليدية ردّات فعل حادّة ذات أصداء وأن تشير جدالاً في أوساط المتدينين وعلماء الدين؛ لذلك يرى المثقفون أن الثقافة القائمة تحت عنوان (التقليد)، هي أحد موانع تقدّم وتنمية المجتمعات، وهم يحصرون جهودهم في سبيل إلغاء هذه الثقافة وتعديلها لتحقيق (الأهداف التنموية).

وقد اتخذ هذا الصراع، وخصوصاً في المجتمعات الإسلامية، شكلاً حادّاً ووضعاً حسّاساً، والسبب الأهم لهذه الحساسية هو أنّ الإسلام، بخلاف كثير من أديان العالم، يعتني بالشؤون المادية والمحسوسة في الحياة الدنيا، تماماً كما يعتني بالشؤون المعنوية والشعائر العباديّة. وبعبارة أخرى: «إن المفاهيم والقوانين الإسلامية ـ

خلافاً للأديان الأخرى كالمسيحية مثلاً ـ تغطّي كل جوانب الحياة ابتداءً من السياسة، وحتى العلوم الفنية والمعمارية أيضاً»[1].

ولا تختص هذه النظرة بالمسلمين، فالمستشرقون وعلماء الغرب المطّلعون على الإسلام، يؤكّدون دائماً على هذه المسألة؛ يعتقد ماكس فيبر عالم الاجتماع الكبير المعاصر، بـ«أنّ هذه الشمولية هي التي منعت من ظهور نظام رأسماليّ، ومن نشوء جوّ سياسيّ خاص ومستقل في أوساط المسلمين»[2].

في المقابل، وكما مرّ سابقاً، فإنّ الكثيرين من المفكرين المسلمين المعاصرين ـ رغم قبولهم بالعلم والتجربة البشرية ـ يؤكدون على تأثّر النظريات العلميّة بالأصول الفلسفية، والقيم الأيديولوجية.

ودور العلم التجريبي قبل كل شيء، هو في الوقوف على القوانين الخارجية للتمكن من التصرف والتغيير في العالم والمحيط الاجتماعي.

إذن، يمكننا ـ على أساس من رؤيتنا للعالم والإنسان وللعوامل المهمة والمؤثرة على الحياة والوجود ـ أن نقترح نظريات مختلفة، وأن نرى ـ في النتيجة بعد المرور بالاختبار التجريبي ـ النظريات العلميّة المتفاوتة في تحقيق الأهداف الإنسانية، وبالطبع، فإن هذا الادعاء يبدو أكثر وضوحاً وجلاءً في العلوم الإنسانية؛ ففي هذه العلوم فضلاً عن المبادئ والمفاهيم الأولية، هناك عامل آخر أيضاً يؤثر في وجهة سير النظريات العلميّة، وهو عبارة عن: الأهداف والأماني التي يحملها العلماء في مسيرتهم نحو التقدّم الإنسانيّ والاجتماعيّ. وكمثال على

---

(1) أوليفيه روا، **تجربه إسلام سياسي**، (تجربة الإسلام السياسي)، ص8.

(2) المصدر نفسه.

ذلك، إنّ ما يطرح في مجال قضايا المرأة ـ ابتداءً من النظريات المرتبطة بعلم نفس المرأة، وعلم الاجتماع المرتبط بالمرأة، وحتى ما يطرح في الاقتصاد والتنمية الاجتماعيّة والأُسريّة، وغير ذلك مما له ارتباط بسلوك وتعامل النساء مع أنفسهن أو مع محيطهن الخارجي ـ هو دون شك متأثر بالتصوّر المطروح عن الهويّة الفرديّة والاجتماعيّة للمرأة، وعن النظم والحقوق الإنسانية المقررة في ما يتعلق بالمرأة، ومن دون هذا المقياس لا نستطيع الخوض في عمليّة تشخيص المشكلات والأزمات النفسية للنساء، وكذلك لا يمكن الحديث عن ثغراتهنّ السلوكية والشخصيّة في المجتمع.

ويمكن الذهاب إلى أبعد من ذلك، من خلال القول بأنّ تحصيل هذه المعلومات مرهون بامتلاك نمط مسبق عن السلامة الروحية والصحة النفسية، أو عن منظومة السلوكيات المستقيمة للمرأة في المجتمع.

واليوم يوافق الباحثون في فلسفة العلوم الاجتماعيّة على هذه النظرة، وهي أنه لا يمكن النظر إلى سلوك الأفراد من دون المعرفة الصحيحة لأهدافهم ومبادئهم ومن دون الالتفات إلى الفلسفة التي تفسّر طبيعة العلاقة بين الأفعال والدوافع. ومن هنا، ينبغي أن تُحدّد العوامل التي تؤثر ـ عند المراقبين ـ على اختلاف المعاني في السلوكيات والنشاطات الفيزيائية لفردٍ ما، وعلى اتخاذ تلك السلوكيات والنشاطات تفسيرات متنوعة من زوايا النظريات النفسية والاجتماعيّة والاقتصادية المختلفة.

وعلى كل حال، إنّ أصحاب الاتجاه الحضاري يعتقدون بضرورة القيام بأبحاث علميّة متخصصة حول المرأة، متناسبة مع القيم الإسلامية، ومن ثم العمل على إنتاج العلوم التجريبية الخاصة بمجتمع المرأة

المسلمة. وبهذا الشكل، من الطبيعي أن يتأثر برنامج تنمية المرأة بهاتين المقولتين الدينية والعلميّة، وأن تختلف عمليّة البرمجة في المجتمع الإسلامي عنها في المجتمع العلماني.

5 ـ التنمية الاجتماعيّة:

عادة، لا يعتني التقليديون كثيراً بمقولة التنمية الاجتماعيّة، ويؤدي عدم الاعتناء هذا في صورته المفرطة إلى إنكار ضرورة التنمية الاجتماعيّة، فيبحثون عن الخصائص المطلوبة في ظروف مجتمع تقليدي يقدّس الماضي. كما أن الأصوليين يغفلون أو يتغافلون عن مقولة التطور والتنمية ولوازمها، ويعدّونها خارجة عن نطاق الدين والرسالات النبوية السماوية. وغالباً ما تؤدّي هذه النظرة إلى ذهاب بعضهم إلى الالتزام عملياً بلوازم التنمية الحديثة، كما ويلاحظ أحياناً أنّ منهم من يقع بغير عمدٍ في الثناء على المعطيات والعناصر الحديثة في حين أنهم لا يقبلون بمبادئها وقيمها من الناحية النظريّة.

ومن جهة أخرى فإن أصحاب الاتجاه التجديديّ الإسلامي، لا يعتقدون بسلامة منهج التنمية في المجتمع الغربي فحسب، بل إنهم يرونه الطريق الأوحد للتطور والتقدم في المجتمعات الأخرى. إن المثقفين الدينيين ـ وبسبب تأثير الأفكار والآراء الحديثة التي ظهرت في القرن الثامن عشر في أوروبا ـ يميلون إلى اعتبار أن منهج التنمية الحديثة هو نتاج حتميّة تاريخيّة على صعيد المجتمع الإنساني، وسوف تقبل بها سائر المجتمعات عاجلاً أم آجلاً[1].

---

(1) Determinism.

في مقابل هاتين الرؤيتين، يرى أصحاب الاتجاه الحضاري الإسلامي أنّ مقولة التنمية والتطوّر الاجتماعي، ليس مغفولاً عنها في الأديان الإلهية، بل هي جزء من رسالة الأنبياء الإلهيين؛ فنظرة كلية إلى القرآن الكريم، تبيّن بدقة، أنّ التكامل المعنويّ والأخلاقيّ، ليس فقط لم يتحقق إلا في حالة التنمية المادية والاجتماعيّة فحسب، بل إنّ الأبعاد المادية والمعنوية للتنمية غير قابلة للانفكاك عن بعضها، ولذلك إذا ما قمنا باستخراج معيارٍ للتنمية المطلوبة في القران الكريم، فسنرى بشكل واضح أن المعيار الماديّ والمعنويّ ممتزجان معاً، بل إننا لا نستطيع أن نجد حدّاً فاصلاً بينهما. والملفت هنا أن مبادئ التنمية في الإسلام تلاحظ غالباً كلا الجانبين: المادي والمعنوي في آن واحد؛ وعليه، نستطيع القول، إنّ التنمية في صورتها الشاملة، هي إحدى الأهداف الأساسية للأنبياء والأديان السماوية.

إلى هنا، يلتقي كل من الاتجاهين التجديدي والحضاري على أن التنمية الاجتماعيّة عندهما تتمتع بمكانة خاصة؛ لكن نقطة خلافهما هي في نظرتهم إلى الأهداف، ونمط التنمية في الإسلام، وفي العالم الحديث؛ فالتجديديون بما أنهم على صلة بالفكر الحديث، يرفضون إمكانيّة وجود نمط آخر للتنميّة، في حين أن رؤية ما بعد الحداثة تعترف هي نفسها باختصاص التنمية بأيديولوجية أو بمنطقة معيّنة، وتحترز عن تقديس النمط الحديث.

وبالطبع، إن أصحاب نظريّة ما بعد الحداثة يتبنون هذه النظريّة على أساس «إلغاء الحقيقة» أو النسبية في ما يتعلق بالحقائق والقيم الأخلاقيّة والثقافية، في حين أنّ أصحاب الاتجاه الحضاري يعتقدون بأنّ ما يميّز

التنمية الحديثة عن التنمية الإسلامية، هو مبدأ اللاحقيقة واللاأخلاقيّة عند الحداثويين، والحضاريون يرون إمكان تمييز القيم الإنسانية الأصيلة والخالدة عن الأخلاق المختلقة الكاذبة، وذلك على أساس «العقل الفطري» و«الحقوق الطبيعية» وفي ظلال الوحي الإلهي.

وبكلمة جامعة، يعتقد الحضاريون أن تطبيق الدين على صعيد حياة المرأة المسلمة، إنما يتم من خلال وجود المنظومات الإدارية والتخطيط الاجتماعي، والتصميم الواضح للتنمية الشاملة لمجتمع المرأة على أساس القيم والثقافة الإسلامية، وفي سبيل الأهداف والمقاصد العليا للشريعة والعقل.

6 ـ تحقيق الدين وتطبيقه:

تتحدّد من خلال ما سبق، طبيعة رؤية كل واحد من الاتجاهات الثلاث، في ما يتعلّق بالعلاقة بين حل مشكلات المرأة وتطبيق قوانين الدين. فالتقليديون يرون أنّ المشاكل تحلّ من أساسها في ما لو وضع الشعب أو الدولة القوانين على أساس الأحكام الدينية، ومن ثم قاموا بتطبيقها في المجتمع، وكذلك، في ما لو سارت المرأة وفق هذه القوانين.

ويرى التجديديون في المقابل، أن ما ورد في النصوص الدينية عن المرأة مختص بالمجتمعات التقليدية، أما في المجتمع الحديث، حيث اختلفت الظروف الاقتصادية والاجتماعيّة اختلافاً تاماً، فليس للأحكام الاجتماعيّة للإسلام ذلك الأثر المطلوب؛ وعليه فلأجل تحقيق الانسجام بين تعاليم الوحي وظروف الزمن، يجب إعادة بناء الفكر الديني، وإعادة قراءة النصوص الدينية وفهمها على ضوء ظروف ومقتضيات الزمن.

وعلى ذلك، يجب أن يؤوّل ويوجّه ـ لصالح فكرة المساواة ـ كل ما نصادفه في النصوص الدينية من التفاوت الروحي والعقلي بين المرأة والرجل، أو من الاختلاف في الأحكام الفقهية والحقوقية.

أما الحضاريون فيعتقدون بأن ما يضمن سعادة الإنسان وهنائه في كل العصور، هو مجموعة المعارف الناتجة عن الاجتهاد الدقيق والشامل لكافة جوانب النصوص والمصادر الدينية، سواء كانت تلك المعارف بياناً لحقائق تكوينية أم أحكاماً أخلاقيّة وحقوقية. لكن المهمّ هنا، هو أن تَحقق هذه المعارف في المجتمع، يحتاج إلى أدوات ومقدّمات ليست بالأمر السهل، خلافاً لما يظنّ التقليديون. ولعلّ سبب هذا الظن هو أنهم يقيسون تطبيق الأحكام الدينية على مستوى المجتمع، بامتثال التكاليف على مستوى السلوك الفردي، غير أن هذا القياس هو مغالطة؛ فالظروف الاجتماعيّة المعقّدة والموانع المختلفة المؤثّرة في المجتمع، تستلزم أن تطوي الأحكام والقيم الدينية والأيديولوجية مراحل كثيرة من التحقيق الديني والفني والعلمي، لكي تتحول في النهاية إلى برنامج أو قانون مسلّم.

وبناء على ما سنبيّنه في الفصول الآتية، يجب أن يتمّ التحقيق والاجتهاد على الأقل ضمن ثلاث مراحل أساسية:

أولاها: الاجتهاد الدقيق والشامل، بغية تحديد معالم منظومة الإسلام المعرفية في ما يتعلّق بالمرأة، وتخليص الدين من الأوهام والعادات المألوفة. وحصيلة هذا السعي هي ما نطلق عليه اسم «منظومة شخصيّة المرأة في الإسلام».

ثانيها: مرحلة بناء النمط، وصياغة النمط الخاص بشخصيّة المرأة، على أساس منظومة الإسلام المعرفية الآنفة الذكر. وحصيلة هذه المرحلة هي ما نسميه «النمط الأكمل لشخصيّة المرأة».

ثالثها: البحث في الظروف الموضوعية في المجتمع، وتدوين برنامج عملي من أجل الوصول إلى النمط المطلوب.

وعلى هذا الأساس، سوف نسعى في الفصول اللاحقة إلى تحديد الخطوات التنفيذية لتطبيق الأحكام والقيم الإسلامية للمرأة، وسوف نشير إلى أنّ الشريعة الإسلامية بالرغم من ثباتها وكونها عنواناً لجميع المناهج والبرامج، إلا أنّ الصورة الخارجية والتطبيق العملي لها يختلفان بحسب الظروف الاجتماعيّة والتاريخيّة، وحتى بحسب القدرات العلميّة والعمليّة للمنفذين.

من هنا، نستطيع القول وبكلمات مختصرة، إنّ ما ينتظر من الحاكمية الدينية على مستوى واسع النطاق في المجتمع ليس فقط التطبيق الظاهري للأحكام، بل تجسيد عصارة الوحي الإلهي، بما يتناسب مع الظروف الزمانية والمكانية، وضمن إطار حضاري متنامٍ متكامل ومتجه نحو المقاصد الدينية.

الفصل الثاني

بيان المفاهيم والمفاتيح الأساسية

يتضح مما سبق بيانه في الفصل الماضي، أن تبلور الرؤية الإسلامية حول المرأة المسلمة، يحتاج إلى مراحل عدة، وأن أحد أهم هذه المراحل، هو صياغة نمط أو نمط كامل لشخصيّة المرأة المسلمة. ويجب أن يحوز النمط في هذا التعريف على خاصيتين أساسيتين على الأقل: فمن جهة يجب أن يُبنى ويُصاغ بناءً للصورة التي يراها الإسلام لهوية المرأة، وللوظيفة التي يرغب أن تقوم بها. ومن جهة أخرى، يجب أن تُراعى فيه ـ وبشكل كامل ـ الظروف الواقعية للمجتمع؛ وذلك لكي يساعد هذا النمط في إرشاد المخططين والمنفذين ليتقدموا خطوة خطوة إلى الغايات الإسلامية المطلوبة.

سنتعرض هنا أولاً لشرح المصطلحات المفتاحية للبحث وتوظيفها، وذلك قبل الدخول في موضوع منهجية تعريف أو تصميم النمط، وذلك لنتخلص ـ في بداية طريقنا قدر الإمكان ـ من الأمور المبهمة التي قد تشكل عثرةً في ما بعد؛ فمع أنّ العبارات والمصطلحات التي استخدمت هنا ليست مبتدعة ولا مختلقة، ومع أن بينها وبين ما هو موجود في

الأدبيات العلميّة المعاصرة أوجه شبه، إلا أنه يجب الاعتراف أن مفهومها قد يختلف بعض الشيء عن المفاهيم الشائعة بين العلماء والمتخصصين. ولكن، إذا ما التفتنا إلى حداثة هذا الموضوع، فمن الطبيعي أن تكون العبارات والمصطلحات المستخدمة هنا مختلفة ومتميزة ـ إلى حد ما ـ عن الأدبيات العلميّة المشهورة.

وحيث إن التوصل إلى فهم موحّد في مباحث الفصل الثالث، يرتبط إلى حدٍ كبير بالاتفاق على مباحث هذا الفصل؛ لذلك يجب أن تُحمل مباحث هذا الفصل على محمل الجدّ، وخصوصاً عند شرح وجهة نظرنا في المفهوم الذي نستخدمه، ومقارنة ذلك المفهوم بالمصطلحات الشائعة. إنّ التعرّف على المفاهيم هنا، بالإضافة إلى ما سنراه من أسس صياغة النمط في الفصل القادم، يشكلان دعامتين لهذا المشروع. وإذا لم يُوفّق الكاتب في الإخراج الصحيح لهذه المباحث، فمن المؤكد أنه سيواجه مشكلات حقيقية على مستوى المشروع كله.

إن عنوان البحث كما بينّا في السابق، هو وضع معالم (النمط الأكمل لشخصيّة المرأة المسلمة). وعلى الرغم من كون مصطلحات العنوان في حد ذاتها، مصطلحات مشهورة، إلا أنها تترك في الأجواء المعاصرة نوعاً من الإبهام، والأخذ والرد. وبالتالي؛ يأتي هنا قبل كل شيء السؤال عن المعنى الدقيق لمصطلح الـ (اللنمط)؟ وهل يوجد فرق بين (النمط) و(الأسوة) الذي هو أحد المفاهيم القرآنية والإسلامية؟ وعادةً ما يتبادر إلى الذهن سريعاً هذا السؤال؛ كيف، ومن أي المصادر يجب أن يُؤخذ النمط؟ وهل يلتزم الدين بتقديم النماذج الاجتماعيّة؟

كما أنّ مفهوم (الشخصيّة) يحتوي نوعاً من الإبهام أيضاً. فالشخصيّة في علم النفس تشير إلى جانب من الحياة الإنسانية، يرتبط بالعواطف والإحساسات والوعي الباطني للإنسان، والتي تتجلى في السلوك الظاهري. فهل ما نبتغيه هنا، هو إظهار نمط لهذا النوع من شخصيّة المرأة المُسلِمة؟

ويرتبط مفهوم (العموم) ـ بخصوصيته تلك ـ بالمجال الديني، وهو أحد المباحث التي أثارت الأخذ والرد في العقد الماضي، فأعطاها كل طرفٍ المعنى الذي يرغب به. لذلك يجب توضيح المعنى الذي نرمي إليه من مصطلح العموم في نمط شخصيّة المرأة، وهل يمكن إظهار النمط الذي يتضمن جميع الأفراد، وفي كل الظروف، آخذين بعين الاعتبار تغيّر الظروف الزمنية، والاختلاف في شخصيّة الأفراد؟

إن هذه المصطلحات والمصطلحات الأخرى التي ستطرح في هذه الرسالة، فيها مجال للأخذ والرد. من هنا، نرى أنه من الضروري الاتفاق أو التفاهم على حقيقة البعض منها.

ومن المواضيع الأخرى التي سنتعرّض لها هنا، موضوع (منظومة شخصيّة المرأة المسلمة)، فنحن نصرّ على أن هناك اختلافاً وفرقاً بين (المنظومة) و(النمط). حيث سنرى دائماً أنه لا يمكن تصميم النمط من دون المنظومة المعرفية للشخصيّة، ولكن مع ذلك، يختلف هذان الموضوعان عن بعضهما البعض، سواءً من ناحية المنهجية العلميّة أم الخصوصيات أم المضامين. إن هذا التمايز هو أحد المكونات الفكريّة للاتجاه الحضاري في مقابل الاتجاهيْن الآخرَيْن.

لكن يوجد أيضاً في مفهوم (المنظومة الكاملة والشاملة لشخصيّة المرأة) إبهام بنفس المقدار الموجود في المصطلحات السابقة. فما هو المقصود من (المنظومة) والنظام في مجال المعارف الدينية؟ وبأي شيء يقاس الكمال في أي منظومة معرفية؟ وفي النهاية هل يمكن أن نتوقع، أن تكون هناك منظومة كاملة للشخصيّة، تغطي جميع الأزمنة التي قد ذكرت في المصادر الإسلامية؟

وفضلاً عن الأسئلة التي ذكرت، هناك أسئلة أخرى مطروحة للبحث، سنتعرض لها في المباحث القادمة. بينما سنتعرض هنا لتعريف المفاهيم الأصلية كخطوةٍ أولى.

المنظومة[1]:

يستخدم عادة في قبال هذا المصطلح الموجود في اللغة الفارسية[2] لفظ system الإنجليزي. وقد يعادله في الاستخدام أحياناً، عبارات مثل، (نظام) و(تنظيمات) أيضاً. وفي هذا العصر، كلما أريد الإشارة إلى الترابط المحوري، وإلى تمامية الأشياء أو الظواهر عُمِد إلى استخدام كلمة منظومة، أو الألفاظِ الأخرى المرادفة لها. إنّ مصطلح المنظومة هو مفهومٌ عام يستخدم عادة في مقولات مختلفة. من جملتها: أنه يطرح في التقنيات المعقدة لمسألة المنظومات الفنية والإدارية، كما يجري الحديث في العلوم الاجتماعيّة عن منظومات اجتماعيّة أو اقتصاديةٍ أو سياسيةٍ أو

(1) تستخدم عادة في اللغة الفارسية كلمة نظام (المأخوذة من اللغة العربية) ولكنها تؤدي معنى كلمة «المنظومة» في العربية، لذلك تم استبدال كلمة النظام بكلمة المنظومة في العنوان، وفي جميع الموارد (المترجم).

(2) في الفارسية غالباً نظام وفي العربية غالباً منظومة. م.

ثقافية. وفي علم الأحياء أيضاً، يتم التعرض للأجهزة [والمنظومات] العضوية للكائنات الحية[1]، كما أننا نرى في الكتابات الفلسفية كذلك، إشارة إلى المنظومات الفلسفية والفكريّة[2].

يرى البعض أن فكر الإنسان الناظر في شؤون العالم ـ على امتداد تاريخ الأيديولوجيات ـ قد سار في اتجاهين عامّين؛ أحد هذين الاتجاهين المَعرِفيَين هو ما يُدعى بأسماءٍ كالجزئي[3]، والعنصري[4] والتفكيكي[5] والمذهب الفكري الآخر ـ والذي كان قد تطور عبر القرون كالمذهب الأول ـ قد اتخذ لنفسه، وفقاً لوجهات نظر المفكرين عدّة مفاهيم، أمثال الفكر العضوي[6]، والفكر الشمولي[7] أو المذهب التوحيدي[8] ويتم طرح مفهوم المنظومة في سياق الاتجاه الثاني[9].

وبناء على هذا، لا يعتبر النظام مفهوماً حديثاً، أو مبتكراً، إنّه حديث فقط بلحاظ استعماله وتوظيفه. وبأبسط تعريف، يمكن القول إنّ

(1) في الفارسية والإنكليزية تستخدم كلمة system في مورد الكائنات الحية، إما في العربية فيستخدم الجهاز دون النظام والمنظومة. م.
(2) مهدي فرشاد، نگرش سيستمى (الرؤية المنظوماتية)، ص9.
(3) Atomism
(4) Elementalism
(5) Reductionism
(6) Organicism
(7) Wholism أو Holism
(8) المصدر نفسه، ص11.
(9) لأجل التعرف على تاريخ الفكر المتعلق بالنظم، راجع: دانيال دوران، نظريه سيستم ها (نظريّة النظم)، ترجمة محمد يمني، ص11 وما بعدها.

النظام هو عبارة عن مجموعة تتكون من عنصرين، أو أكثر، مرتبطين ببعضهما من جميع الجهات، مثل المفاهيم (في نظام الأعداد)، والأشياء (في نظام الهاتف أو في جسم الإنسان)، أو الناس (في النظام الاجتماعي). وبناء على ذلك، فالنظام أو المنظومة ليسا عناصر جزئية غير قابلة للتقسيم، وإنما هما كليّات يمكن تقسيمها إلى عدة أجزاء. وتمتلك العناصر أو مجموعة العناصر ـ التي تشكل منظومة واحدة ـ الخواص الثلاث الآتية:

1 ـ إنّ لخواصِّ ووظيفة كل عنصر أثراً على خواصّ ووظيفة تلك المجموعة ككل؛ فعلى سبيل المثال، لكل عضو من أعضاء جسم الحيوان أثر على إنجاز الوظائف الكلية لذلك الحيوان.

2 ـ إنّ خواصّ أو وظيفة كل عنصر وطريقة تأثيره على المجموع ترتبط بخواصّ ووظيفة عنصر واحد آخر على الأقل من تلك المجموعة. ولذلك ليس لأي جزء من الأجزاء، الاستقلال بالتأثير، وكل جزء يتأثر بعنصرٍ آخر على الأقل. فمثلاً نجد أن وظيفة القلب والأثر الذي يتركه في البدن، متوقف هو بنفسه على عمل الرئتين.

3 ـ يوجد، في كل منظومةٍ، منظومات فرعية أخرى. وكل منظومة فرعية تمتلك الخاصيتين الأوليين أيضاً؛ أي أنها تؤثّر في المجموع بشكل غير مباشر. وبناء على هذا، لا يمكن تقسيم المجموع إلى مجموعات فرعية مستقلة، والمنظومة الواحدة لا تقبل التقسيم إلى منظومات فرعية مستقلة؛ حيث نرى، مثلاً، أن لكل جهاز من الأجهزة الفرعية لجسم حيوان ما ـ كالجهاز العصبي، والجهاز التنفسي، والجهاز الهضمي، وغيرها ـ أثراً على كيفية أداء وظيفة

المجموع، وأنّ وظيفة كل واحد أيضاً ترتبط بالآخر عبر جملة من الارتباطات[1].

وبسبب الخواص الثلاث الآنفة الذكر، فإنّ مجموعة العناصر التي تشكل منظومة، تمتلك دائماً نوعاً من الصفاتِ، أو يمكنها القيام بنوع من الوظائف التي لا يمكن أن تتأتّى من أي عضو من أعضائها أو مجموعاتها الفرعية. ومن هنا يقال إن (المنظومة شيء أرقى من مجموع أجزائها)؛ فمثلاً، يمكن لأي إنسان أن يكتب أو يركض، ولكن ذلك متعسر على أي جزء من أجزائه.

ومضافاً إلى ذلك، إنّ العضوية في منظومةٍ ما ستسبب تزايداً أو تناقصاً في القدرة لدى كل عنصر، وسوف لن تبقي هذه العناصر على حالها أبداً؛ فمثلاً: نرى أن الدماغ الذي يصاب بالعجز، يسبب الاختلال في جميع وظائف الجسم، بل قد يسبب توقف بعض أجزاء الجسم السليمة عن العمل[2].

إذن، بناءً على هذا، يمكن القول إنَّ المنظومة الواحدة، قابلة للتقسيم من جهة بنيتها الكلية، ولكننا إذا ألقينا نظرةً إلى الأدوار والوظائف التي تؤديها، نرى أنها كُلٌ متكامل لا يقبل التقسيم؛ لأننا من خلال هذا التفكيك ستُتلِف بعض الخصائص التي لا تنفك عنها. كما أنه من الممكن أن تشكل أجزاء أيِّ نظامٍ من النظم، منظومات بنفسها. ويمكن أيضاً لكل منظومة أن تكون جزءاً من منظومة أكبر. ونرى أن

---

(1) راسل إل. إكاف، كاربرد روش سيستم ها (استخدام مناهج النظم)، ترجمه إلى الفارسية: محمد جواد سهلاني، ص28.

(2) المصدر نفسه، ص29.

التوجه الغالب في الآونة الأخيرة هو أن يُنظر للأشياء على أنها جزء من كُلٍ متكامل، بدلاً من اعتبارها هي بنفسها وحدات مجزّأة ومفكّكة، وهذه النظرة تسمى (النظرة الكلية).

وبناءً على هذا المبدإ يمكن أن نصل إلى تعريف أوضح للمنظومة، ونفضل أن نشرع بالإشارة إلى التعاريف المشهورة في هذا الخصوص. في نظر «دي سوسير»[1]، والذي هو أحد العظام والرواد في علم المعاجم واللغات، إنّ المنظومة هي عبارة عن: «الكل المنظّم المركّب من عناصر متعددة، لا يمكن تعريفها إلا مرتبطة ببعضها، وبحسب المكان الذي تشغله في هذا الكل». بينما عرَّف «فون برتالانفي» المنظومة بأنها «مجموعة الوحدات التي يوجد في ما بينها ترابط ثنائي». أما «ج. لوزورن» فعرَّف المنظومة بتعريف مشابه أيضاً وهو: «إنها مجموعة العناصر التي ترتبط مع بعضها بمجموعة من الروابط»، ولقد تم التأكيد في التعاريف الثلاثة هذه، على عنصرين مهمّين في المنظومة، وهما: الكليّة، والترابط الثنائي. بينما أشير في تعاريف غيرها إلى مكوّنات أخرى، مثل التعادل، والديناميكيّة، والهدفيّة[2].

إن ما قيل، حتى الآن، يعود في الأكثر إلى التعريف العمومي للمنظومة[3]. وبما أنه قد توفر لدينا الآن تصور خاص عن المنظومة (system)، والذي سمّيناه بحسب الاصطلاح «المنظومة»، فمن الواجب علينا أن نقوم أولاً بشيء من التوضيح في خصوص هذا الاصطلاح لتتبيّن مكانته بشكل جيّد.

---

(1) De Saussure

(2) دانيال دوران، **نظرية النظم**، ترجمه إلى الفارسية: محمد يمني، ص14.

(3) المراد بالمنظومة هنا ما يقابل مفهوم system في الإنكليزية. م.

إن المنظومات تُقسَّم بتقسيمات مختلفة. وفي أحد هذه التقسيمات التي ترتبط ببحثنا، تقسّم المنظومات إلى مجموعتين: المجرّدة[1] والمادية[2]، فالمنظومة المجرّدة تطلق على المنظومات التي تتشكل عناصرها من المفاهيم فقط، فاللغات، والمنظومات الفلسفية، ومنظومة الأعداد، هي أمثلة من النُظم المجرّدة. إنّ عناصر أي منظومة مجردةٍ تظهر من خلال التعريف، أما الارتباط بين العناصر فيتم من خلال الفرضيات والقضايا. وقد تقدّم أن منظومات كهذه، تدخل عادة في العلوم النظريّة، مثل علم الرياضيات.

وفي المقابل، إن المنظومة المادية هي المنظومة التي يكون اثنان من عناصرها على الأقل من الجمادات، أو من الكائنات الحية. فالمنظومات المجرّدة عادة ما تكون غير حيّة، بينما المنظومات المادية تكون إما حيّة، أو غير حيّة. بالإضافة إلى أن المنظومات المادية يمكن الوصول إلى مبادئها وأُسسها من خلال التجربة؛ ولذا نرى أن مثل هذه المنظومات تَكون عادة موضوعاً لعلوم غير نظريّة[3] [بل تجريبية] مثل علم الفيزياء[4].

إن التقسيم الأخير، يجعلنا نقترب إلى حدٍّ ما من مفهوم (المنظومة) المبحوث عنه هنا. فالمنظومة هنا تطلق على (المنظومة المعرفيّة)، والتي تشبه المنظومات المجرّدة إلى حدٍّ ما؛ ولكنها في الوقت نفسه تختلف

---

(1) Abstract

(2) Concrete

(3) Nonformal sciences

(4) مهدي فرشاد، نگرش سیستمی (مصدر سابق)، ص53.

عنها اختلافاً كبيراً. فالمنظومة هنا تطلق على مجموعة من الآراء والمفاهيم التي تقوم من خلال نوع من الترابط المتقابل والمتوازي، بتفسير منسجم لمجموعة من الأشياء أو الظواهر، وتدعو الإنسان لاتخاذ موقف ملائم وهادف. وبناءً على هذا، فرغم أن المنظومة هي من نوع المفاهيم؛ لكنها ليست ناظرةً إلى قواعد نظريّة مجرّدة، بل تنطلق نحو حقيقة الوجود وإلى حياة البشر، وتُؤمِّن للإنسان الحضور الفكري الفاعل، والحضور العملي في ساحات الحياة. ومع هذا التوصيف، ومن خلال هذا التعريف، يمكننا أن نطلق مصطلح المنظومة أيضاً على أي أيديولوجية مادية، أو مذهب فلسفي. ونحن ندعي أن الأديان والمدارس الإلهية تتمتع بمنظومات معرفية، وعلى الخصوص دين الإسلام الأبدي والخاتم.

كما تجدر الإشارة إلى أن كل منظومة من المنظومات تمتلك أربعة خصائص أساس على الأقل. وهذه الخصائص قريبة جداً مما عرضناه في السابق، عندما قدّمنا تعريفنا للمنظومة. ويمكن اعتبار تكثّر وتعدد العناصر على أنه خاصيتها الأولى. فالمنظومة هي مزيج معقّد، ويجب أن لا نقارنه مع الأشياء أو المعارف البسيطة وغير المركبة.

وترجع الخصوصية الثانية إلى الترابط الثنائي والمتعدد الجوانب للمفاهيم والمواضيع، بعضها ببعض. ففي الواقع، ليس التركيب الموجود، هي تركيب بطريقة التأليف بين أجزاء المنظومة المعرفية، وإنما يشكّل مجموع المنظومة وحدة تركيبية واحدة. ونجد هذا الارتباط والتركيب متمثلين بالدرجة الأولى بـ (الترابط الدلالي)، بمعنى أن تكون المفاهيم المندرجة تحت منظومة معرفية واحدة متناسبة في المعنى،

وذات ترابط دلالي في ما بينها، فتعطي المعنى الحقيقي لتلك المنظومة من خلال ذلك الترابط. كما نجد أن هذا الارتباط المعنوي في الخطوة التالية يستطيع أن يؤدي إلى ارتباط واقعي وراء المعنى أيضاً، وببيان آخر، نقول إن المنظومات المعرفية تقوم ـ بناءً لما هو مُدّعى إجمالاً ـ بتحليل الحقائق والقِيم الخارجية وتوضيحها، ومن الطبيعي أنهم يدّعون صدق مفاهيمهم وأبحاثهم على العالم الخارجي، وأنه من الواجب أيضاً ـ وفق القواعد ـ أن تجد الروابط المعنوية جذوراً لها في الواقع الخارجي. ومن الناحية العمليّة لا بدّ أيضاً من أن تقوم علاقة ما، بين المفاهيم الوصفية من جهة، وما بينها وبين الحقائق الخارجية أيضاً من جهة أخرى.

وينبغي أن نُذكِّر هنا بأن هذه الروابط لا يجب أن تتحقق بين كل عنصر وسائر العناصر الأخرى، وإنما كما أشرنا سابقاً، إن هذه الروابط تترك أثراً مباشراً على بعض العناصر، وأثراً غير مباشرٍ على سائر العناصر. وببيان آخر، نقول: إنه يوجد في داخل كل منظومة (منظومة معرفية فرعية) متضمنة في داخلها، فترتبط العناصر في ما بينها داخل المنظومة الفرعية نفسها، وترتبط مع العناصر الأخرى عن طريق ارتباط كل منظومة فرعية مع المنظومة الفرعية الأخرى.

أما الخصوصية الثالثة للمنظومة المعرفية، فهي التناغم والتلاؤم بين جميع عناصر المجموعة، والتكيُّف أيضاً بين المنظومات الفرعية. فلا يمكن للمنظومة أن تكون متناقضة في داخلها، بل يجب أن يتلاءم كل مفهوم في دلالته ووظيفته الخارجية مع باقي المفاهيم الأخرى.

إن موضوع التلاؤم يقودنا نحو الخاصية الرابعة. فالتلاؤم في أي

مجموعة لا يتحصّل معناه الكامل إلا من خلال الأخذ بعين الاعتبار الغاية والهدف المطلوبين لتلك المجموعة. وبناءً على هذا، فالغائية و(الهدفية) هما أحد أركان المنظومة المعرفية.

وبناءً لهذه الخصوصيات الأربع، يجب علينا، عند العمل على أي نص ديني أو مذهب فكري ـ لأجل الوصول إلى منظومته الداخلية (أو إظهار عدم وجود انتظام فيه) ـ أن نجزِّئ أولاً ذلك الكُلَّ المعرفي إلى عناصره التي يتشكل منها. ومن ثَم نقوم من خلال العمل بـ (مبدإ الترابط)، باكتشاف الروابط الداخلية بين العناصر، وبالتدريج، نميز كل منظومة فرعية عن الأخرى. كما يجب بناءً للعمل بـ (مبدأ التناغم) أن يتضح ـ إلى أي حد يبلغ التعارض الداخلي بين العناصر أو المنظومات الفرعية، وكيف يمكن حلّه ورفعه. وهنا تعمل الحدود والقيود على إظهار موقع كل عنصر من العناصر ـ إلى حدٍّ ما ـ في مجموع المنظومة. إنّ البحث حول الأهداف الفرعية والغايات النهائية لأي منظومة، يمكن أن يساعدنا حتى في اكتشاف التناغم الداخلي أو التنافرات الداخلية في تلك المجموعة. وكما أسلفنا سابقاً، إن المنظومة الكبيرة، تتكون من منظومات فرعية أصغر، وذلك بحسب سِعة المواضيع والمسائل وعمقها في تلك المنظومة، كما أن كل منظومة فرعية، هي بدورها قد تشتمل على منظومات أصغر أيضاً. وبالالتفات إلى المراتب المتعددة للمنظومات، نجد أن أهداف أيَّة منظومة وغاياتها قد تحتوي على مراتب ودرجات أيضاً؛ ولكنها في النهاية تنتهي إلى هدف نهائي. والنقطة المهمة هنا، هي أنه كلّما تم الحديث هنا عن منظومة ـ سواء عن منظومة كبيرة أم عن منظومة فرعية ـ فلا شك في أنه قد أُخذ بعين الاعتبار وجود هدف واحد محدد.

إن تعريف المنظومة في المعنى الأخير (أي المنظومة المعرفية)، هو تقريباً ذلك الشيء الذي يطلق عليه في الأدبيات الحديثة تعابير مثل: المنظومة الفكريّة، والمنظومة العقائدية، والمنظومة السياسية، والمنظومة الاقتصادية، أو غيرها من التعابير؛ حيث يقال مثلاً: إن مجموعة من النظريات، والفرضيات، والمفاهيم، والحقائق والأصول التي يوجد في ما بينها تناغم، ويؤيد بعضها بعضاً؛ تشكل منظومة عقائدية. أو تشكل منظومة سياسية، أو تؤدّي إلى إيجاد منظوماتٍ اقتصادية، و. . . .

وبكلمة شاملة، يجب القول إن المنظومة في اصطلاحنا هي نوع خاص من الأنظمة، يمتلك مضافاً إلى الخصوصيات العامة للنظام، عناصرَ وخِصالاً خاصةً.

ومن هنا، سنسعى للتذكير بهذا الأمر من خلال استخدام تعابير مثل (نظام معرفي) أو (منظومة معرفية)؛ وذلك لكي لا يحصل الخلط بينها وبين مفهوم النظام بمعناه العام.

الشخصيّة:

لأجل توضيح هذا المفهوم، نرى أنفسنا أيضاً مضطرين إلى أن نشير أولاً إلى المعاني المشهورة لهذا المصطلح، ومن ثم نقوم بتبيين التشابه والاختلاف بين المصطلحات المشهورة، وبين المعنى الذي نرمي إليه.

تستخدم عبارة الشخصيّة في هذه الأيام في مجالات علم النفس أكثر من أي مكان آخر، وذلك في مقابل كلمة Personality. وهي مع ذلك مستخدمة في العلوم الاجتماعيّة، وفي علم الأحياء، ولكن المعنى المستخدم في كل ميدانٍ من تلك الميادين يتناسب مع خصوصيات ذلك العلم.

وتعني عبارة Personality في اللغة، القناع الذي يضعه الممثلون على وجوههم عندما يقومون بلعب أدوارهم. فكأن الشخصيّة الإنسانية عبارة عن القناع الذي يضعه الإنسان لكي يتكيَّف به مع محيطه، وهذا التكيُّف في الواقع هو التمثيل في مسرح الحياة[1]. والشخصيّة في أوسع معانيها تؤدي معنى مجموع العناصر غير البيئية لسلوك أي فرد، مع غض النظر عن العمليات النفسية الخاصة، ومع الأخذ بعين الاعتبار، الهوية التي لها القابلية المستمرة لأن تعرف خلال عمليّة النمو. ومن هنا قيل إن: «السلوك تابع للتفاعل المتبادل بين الشخصيّة والمحيط»[2].

لكن هذا التعريف العام لا يحل الكثير من المشاكل، ويجب أن نبحث عن معانٍ أكثر تحديداً ووضوحاً لهذا المصطلح. ومن المؤسف أنّه لم يحصل حتى الآن أي بحثٍ جاد في المصادر الأولية للإسلام حول مفهوم الشخصيّة. نعم، يوجد غالباً في آثار المفكرين الإسلاميين حديث حول (النفس) ومراتبها، وقد تحدثوا عن الروح، والقلب، والعقل والدماغ و... على أنها أحد أجزاء النفس[3]، بينما طُرحت في علم النفس عدة تعاريف للشخصيّة لخّصها بعض علماء النفس بمفاد هذا التعريف: «الشخصيّة عبارة عن كيان ديناميكي داخل أي شخص، يتشكل من نُظم نفسية تهيئ كل العوامل الخاصة بالفرد لتحقيق تكيّفه مع محيطه»[4]،

---

(1) سيروس ايزدي، **روان شناسي شخصيت از ديدگاه مكاتب** (علم نفس الشخصيّة من وجهة نظر المدارس الفكريّة)، ص9.

(2) باقر ساروخاني، **در آمدي بر دائرة المعارف علوم اجتماعي** (مدخل إلى دائرة معارف العلوم الاجتماعية)، ص531.

(3) أنظر: **الشخصية الإنسانية في التراث الاسلامي**، نزار المعاني، ص16 وما بعدها.

(4) باقر ساروخاني، مصدر سابق، ص531 نقلاً عن: G.W AllportK, **Personality**, Newyork, Henry Holk 1937.

وبالطبع هناك تعاريف وشروح كثيرة جداً للشخصيّة في علم النفس، ولكن توجد في التعريف المشار إليه آنفاً عناصر وخصائص مهمة لم تأت بهذه الصراحة في التعاريف الأخرى. ففي هذا التعريف، تمتلك الشخصيّة الخصوصيات التالية:

1 ـ نُظر إلى الشخصيّة فيها على أنها كيان من العناصر، كالعادات، والأحاسيس، وأساليب التلقي، و. . . ، كما تم تعريف الشخصيّة ـ وبشكل صريح ـ بأنها منظومة متكاملة تتشكل من منظومات نفسية فرعية.

2 ـ إن العناصر التي تشكل الشخصيّة، ذات ترابط ثنائي في ما بينها.

3 ـ إن كيان الشخصيّة يعتبر أمراً ديناميكياً ونشيطاً، وقابلاً للنمو ولعدم التحجر والجمود.

4 ـ إن شخصيّة كل فرد، خاصة ومنحصرة بذلك الفرد، وهي التي تشكل هويته.

5 ـ أن الشخصيّة هي التي تؤدي إلى التكيف أو عدم التكيف بين الفرد والمجتمع.

وللشخصيّة من وجهة نظر علم النفس الاجتماعي تعريف قريب من التعاريف السابقة؛ ولكن هذا التعريف يختلف عنها بأنه يؤكد ويعتني أكثر بالعلاقات القائمة بين الشخصيّة والبرامج الاجتماعيّة. فقد اعتقد «بلومر» بأن «الشخصيّة هي مظهر تنظيم الميول من أجل القيام بعمل ما، وتنمو

هذه الميول من خلال التفاعل بين الفرد والآخرين»[1]، بينما نجد تعريف «كارل يونغ» أكمل في هذا المجال وأوضح، فهو يقول حول هذا الموضوع: «الشخصيّة مظهر للكيان المرتبط ببعضه إلى حد ما، والمكوَّن من عادات الإنسان، وأساليب تفاعله، وخصوصياته، وأفكاره، وهذا ما يشكّل في الخارج الأدوار والموقعيات الخاصة والعامة، ويتشكّل في الداخل ضمن إطار الأفكار والقِيم والأهداف المرتبطة بالدوافع والخطط».

وكما هو واضح؛ فإنّ تعريف «يونج» لم يقتصر على الجانبين الفردي والاجتماعي للشخصيّة فقط؛ بل أخذ بعين الاعتبار الترابط الوثيق والثنائي بين الجانبين أيضاً. وقد تم التأكيد كذلك على كون الجنبة الداخلية والجنبة الخارجية للشخصيّة يمتلكان جملةً، أو نظاماً من الارتباطات، وأن التفاعل بين هذين المجالين هو في الواقع، تفاعل بين منظومتين ضمن كيان أساسيٍ واحد، يشكل في الواقع هوية الشخصيّة.

يضع علماء الاجتماع أصابعهم على هذه الخصائص ـ تقريباً ـ في تعريفهم للشخصيّة، ولكن الاختلاف يتمثل في أنهم يجعلون الجوانب الاجتماعيّة للشخصيّة هي الأساس، وعرفوا ردّات الفعل، أو العادات الفردية ضمن سياقها الاجتماعي.

وفي الواقع، إن معنى الشخصيّة عند علماء الاجتماع، أكثر

---

(1) H. Blumer, **Social psychology**, in C.P schmide (ed): Man and society, p77w, Newyork, Prentice Hall 1937.

ولمزيد من التوضيح في هذا المجال انظر: جوليس جولد، ووليام إل. كولب بي، **فرهنگ علوم اجتماعي** (معجم العلوم الاجتماعية)، ص48.

محدودية أحياناً، من الاستخدام العام الذي يستخدم في علم النفس. وهذه المحدودية هي نتيجة للتميز المسبق بين الفرد والشخص. فعلى أساس نظريّة «بارك» و«بورجس»، يساوي (الفرد) مجموعة سلوك الكائن البشري الحي، بينما (الشخص) هو الفرد الذي يتشكل من خلال تفاعلاته مع الآخرين. وبناء على هذا، فالشخصيّة مرتبطة بكيان الشخص. وعلى أساس هذا الإطار يقول «**بلومر**»: «إن الشخصيّة هي المعرِّف لمجموع الرغبات والميول الباعثة على القيام بعمل، والتي يقوم الفرد بتطويرها في امتداد تفاعلاته مع الآخرين»[1].

أمّا بنظر «**تالكوت بارسونز**»[2] و«**شيلز**»[3] ـ وهما من علماء الاجتماع الكبار في هذا العصر ـ فالشخصيّة «هي منظومة محددة ـ نسبياً ـ معينة وثابتة، تتألف من الميول الناشئة من الحاجة، وتقوم بعملها على هيئة ردود فعل اختيارية للفرد، يختارها من بين ردود فعل مختلفة تعرض عليه بسبب موقعية الهدف، أو من بين ردود الفعل التي تنشأ من خلال البحث عن مكانة جديدة، ومن خلال ترتيب الأهداف الجديدة التي يجعلها لنفسه»[4]، وإنهم إذ يقومون بشرح مفهوم الشخصيّة هذا وبيانه، يشيرون إلى بعض مميزاتها، وهي:

1 ـ أنها منظومة تشتمل على روابطَ داخليةٍ متقابلة، تربط بين سلوكيات فاعل معين.

(1) جوليوس جولد وويليام ل. كولب، مصدر سابق، ص849.

(2) T. Parsons.

(3) E.A. shils.

(4) المصدر نفسه؛ وأنظر:

parsons and shills, **Toward a General Theory of Action**, p18.

2 ـ أن سلوكيات هذا العامل، تتأثر بحاجات كيانه، وذلك عن طريق بنية الميول.

3 ـ أن سلوكيات أي عامل مستقل، يجب أن تمتلك منظومة محددة من التلاؤم أو الاتحاد.

4 ـ أن أهداف أو معايير سلوكٍ واحد، والمرتبطة بعاملٍ واحد، ستخضع لتأثير وتغيّر عن طريق عامل آخر، أو عن طريق سائر أهداف ومعايير العامل نفسه أيضاً[1].

من هنا، يتضح أن تعريف عالِمَي الاجتماع هذين ـ رغم وجود بعض الاختلاف ـ يتفق مع التعريف النفسي لـ«ألبرت» في هذه النقطة، وهي أنهم يُطلقون مصطلح الشخصيّة على منظومة من الميول والبواعث، تقوم بدورها بتحديد علاقات وروابط الفرد مع محيطه.

لقد بحثت الشخصيّة أيضاً، من وجهة نظر علم الأحياء، وطرحت وجهات نظر علم الأحياء في البحث عن شخصيّة المرأة وأوجه الاتفاق والاختلاف بينها وبين الرجل، حتى صرح البعض بأنه يوجد بين هذه الجهة وسائر الجهات النفسية والاجتماعيّة ارتباط ملموس. وحيث إننا لا نهدف في هذا المبحث إلى الدخول في تفاصيل شخصيّة المرأة، فلذلك سوف نُعرِض عن نقل وتحليل الآراء في هذا المجال[2].

يمكننا الآن، مضافاً إلى ما قيل في السابق، أن نشير إلى المعنى

---

(1) المصدر نفسه، ص849 و850.

(2) للاطلاع على بُعد الشخصيّة من وجهة نظر علم الأحياء، انظر: آر. ماي لي وبي. روبيرتو، ساخت وپديد آيى شخصيت بنية وتكوين الشخصية، ترجمه إلى الفارسية: محمود منصور، الفصل الخامس.

الذي يُستخدم مصطلح الشخصيّة فيه بشكل دقيق. فنذكر أولاً أن معنى الشخصيّة هنا لا ينحصر بالمعنى المطروح في علم النفس، وإنما يتضمن الأبعاد الاجتماعيّة، بأيّة من قدرات إلى تلك المتعلقة بعلم الأحياء أيضاً. بل يمكن الذهاب إلى أبعد من ذلك بالقول: الشخصيّة من وجهة النظر هذه، تشير إلى جوانب أعمق وأرقى من الحياة الإنسانية، فهي بذلك غير قابلة للتعرّف عليها أو دراستها بأيّة من قدرات العلوم الشائعة بين البشر. وبشكل عام تمتلك الشخصيّة ـ هنا ـ ثلاثة مراتب أو ثلاثة أبعاد حيوية أساسية:

1 ـ البعد الجسماني

2 ـ البعد الروحي والنفسي

3 ـ البعد الاجتماعي والبيئي

وسنرى في المكان المناسب من الفصل الثالث أن هذه الأبعاد المذكورة تتشكل من أقسام فرعية أخرى.

كذلك، يجب أن نُذكِّر بأن الشخصيّة لا تتساوى مع (الهوية الإنسانية) بالمعنى التام، أو بالشكل الدقيق. فالهوية الإنسانية تتكون من زوايا معقدة، بل قد يعتبر بعضها غير معروف حتى الآن. وبالطبع، لا يمكننا أن نضع هذه الزوايا والمراتب في اعتبارنا عندما نصوغ ذلك النمط. فنحن نطلق مصطلح الشخصيّة على ذلك القسم من أقسام الهوية الإنسانية فقط، الذي يتميّز على الأقل بأربع خصائص:

1 ـ الدوام؛ فلا تطلق الشخصيّة على الأوصاف والخصائص سريعة الزوال.

2 ـ الانتظام والقابلية للتغيير والتصرف، وبالتالي لا شأن لنا بالجوانب الثابتة والمجردة بشكل كامل والمنفصلة عن الحياة العمليّة للإنسان. ويمكننا أن نستنتج سريعاً أن «قابلية النمو» وقابلية التكامل والتطور الإنساني هي إحدى خصائص الشخصيّة.

3 ـ أن تكون قابلة للإدراك، فيمكن جعلها إلى حدٍ ما موضعاً للدراسة أو للتعرّف عليها ببعديها الفردي والاجتماعي. وذلك من خلال أحد طرق المعرفة الموجودة في متناول أيدينا (من المناهج العقلية والتجريبية، أو عن طريق المعطيات الغيبية أو الشهودية).

4 ـ يطلق مصطلح الشخصيّة في النهاية، على ذلك الجانب من الهوية الإنسانية الذي يقوم بالتعامل مع المحيط. وبناء على ذلك، سيكون البحث في نمط شخصيّة المرأة، ممتداً إلى ذلك الحد الذي يتناول الجوانب الفردية والداخلية، من دون أن نغفل عن الترابط والتواصل مع الظروف المحيطة (والتي هي أعم من المحيط الطبيعي أو البشري).

وأخيراً، نرى من الضروري التذكير بهذه النقطة؛ وهي أنه، في علم النفس والعلوم المشابهة، يطلق مصطلح الشخصيّة على الجوانب الخاصة المتميزة عن الهوية لأي فرد، بينما ننظر نحن إلى الأبعاد المشتركة من الهوية الإنسانية.

ويمكننا من مجموع المطالب التي تم طرحها أن نعرّف الشخصيّة بشكل إجمالي بهذا التعريف: **يطلق مصطلح الشخصية على الهوية الدائمة، والمنسجمة، والمتطورة، والتي لديها القابلية لأن تُعرف من قبل**

الإنسان، والتي تؤدي دور التعامل مع المحيط، وتمتلك أبعاداً جسمانية وروحية ـ نفسية واجتماعية[1].

بُنْيَة الشخصيّة[2]

أول ما يتبادر إلى الذهن من هذا المصطلح أمران اثنان:

الأول هو أن الشخصيّة تتمتع ببناء واحد، أو ببنية خاصة واحدة، نصطلح عليها بـ (بنية الشخصيّة)[3]. بحيث تكون عناصر الشخصيّة البشرية، على الدوام، متلائمة ومنسجمة مع بعضها البعض بنحو خاص، والملفت أنّ أحد عناصر التمايز بين الأفراد أو الجماعات الإنسانية هو ما يرجع إلى تلك البنية الشخصيّة نفسها.

أما الثاني، فهو أن الشخصيّة تتمتع عادة بنسيج[4] وترابطٍ ثنائي متوازٍ بين عناصرها، . وهذه الخاصية هي التي تعطي إمكانية الثبات في الفكر والعمل، بالإضافة إلى الديناميكية المستمرة، مع الترابط بين عناصر الشخصيّة.

---

(1) يجب أن نذكر هنا أن هناك تعاريف مختلفة عن الشخصيّة، وفي الواقع تعود تلك التعاريف إلى التعاريف المختلفة عن الإنسان، وكل تعريف للشخصيّة له مباني واتجاهات فلسفية وغير فلسفية. راجع كتاب: لارنس أي. بروين، روانشناسي شخصيت، (علم نفس الشخصيّة) ترجمه إلى الفارسية محمد جعفر جوادي وبروين كديفر، ص5.

(2) personality system. ولأجل التعرف أكثر على هذا المفهوم في العلوم الإنسانية المعاصرة، راجع كتاب: جوليوس جولد، ويليام ل.كولب، مصدر سابق، باب (منظومة الشخصيّة).

(3) personality structure.

(4) Personality integration.

وعلى هذا، يمكن القول إن الشخصيّة بحد ذاتها، تمتلك كياناً أو منظومة داخلية، وهي بناءً لهذا المبدإ، تتعاطى أيضاً في تعاملاتها مع محيطها بنوع من الانتظام والتناغم.

وأحياناً، يتم التمييز بشكل صحيح بين المفاهيم الثلاثة: «منظومة الشخصيّة»، و«منظومة الثقافة»، و«منظومة المجتمع». ففي الوقت الذي تشتمل منظومة الشخصيّة فيه على تلك الجوانب من الشخصيّة الإنسانية التي تتحكم بالأداء الاجتماعي للفرد، فإنّ منظومة الثقافة تحتوي على كل المعتقدات الموجودة والنظم الموضوعية والقِيمية، بالإضافة إلى وسائل التواصل الرمزي. بينما ترتبط المنظومة الاجتماعيّة ـ بناءً لوجهة النظر هذه ـ بمختلف أشكال العمل الثنائي، والمؤسساتي وأساليبها؛ كبناء السلطة في أي مؤسّسة، أو تقسيم الأدوار في أي عائلة[1].

ولكن تجدر الإشارة إلى أن مصطلح (منظومة الشخصيّة) في بحثنا هذا، لا يشير إلى انتظام الشخصيّة الخارجية للإنسان فحسب؛ بل كما بيّنّا سابقاً، فإننا نقصد بالمنظومة هنا، المنظومة المعرفية، وأكّدنا أيضاً على أن المعارف الدينية تحتوي في داخلها على شبكة منسجمة ومتلائمة من المفاهيم والمواضيع، وفي عقيدتنا إنّ المذاهب البشرية الكاملة، والأديان الإلهية الشاملة، عندما تعرّضت لمسائل الإنسان، نظر كلٌّ منها إلى الشخصيّة الإنسانية من منظاره الخاص، على أنها مؤسسة ونظام متناغم، وترجع أفضليّة أي مذهب في بحث معرفة الإنسان إلى شموليته وانسجامه في توضيح منظومة الشخصيّة هذه.

---

(1) D. Mitchell (ed), **Dcitionary of sociology**, p.193

وهكذا، يمكننا من الآن فصاعداً أن نطلق مصطلح الشخصيّة على: مجموعة المفاهيم والعناصر التي تقوم بتقديم صورة متعددة الأبعاد، متناسقة وهادفة، عن الجوانب المهمة للهوية الفردية والاجتماعيّة للإنسان، سواء في وضعيته الواقعية الموجودة أم في وضعيته المرجوة. وسنربط طبيعة الجوانب المذكورة بنوع المدرسة أو الأيديولوجية، وسوف نقوم في الفصل القادم، بتفصيل هذه الجوانب بناءً لوجهة النظر الإسلامية. وبناءً على ذلك، تطلق منظومة شخصيّة المرأة، من وجهة النظر الإسلامية، على مجموعة العناصر المذكورة في المصادر الإلهية في ما يتعلق بالأبعاد المختلفة للحياة الإنسانية للمرأة، والتي يمكن تقديمها على شكل شبكة منتظمة من المفاهيم والمباني والأصول والمعلومات الجزئية.

الأكملية:

إن مصطلحات مثل (الأكملية) و(الكمال) هي بحد ذاتها مصطلحات مبهمة، فهي تعطي معاني مختلفة، حسب الموضوع الذي تُستخدم فيه. كذلك إن الأكملية هي مفهوم نسبي يرتبط بما نتوقعه منه، فنسمّيه جامعاً أو محدوداً.

وغالباً ما يطرح البحث حول جامعية الدين، أو جامعية الإسلام، وشموليتهما في مقابل النظريات التي تحصر دور الدين في المجالات الخاصة من الحياة البشرية. والأكملية هنا، هي بمعنى أن الدين يغطي مساحاتٍ مختلفة من حياة البشر. وهذه الفرضية طرحت في زمن معين، حين كانت الثقافة الغربية الحديثة، تصبو إلى أن يتم تحديد مجال عمل الدين، في المجالات الخاصة من الحياة، وذلك من خلال الغزو الثقافي

العلماني، ومن خلال نظريّة فصل الدين عن الحياة الاجتماعيّة وعن الإدارة السياسية. فبناء لهذه النظريّة: يعتبر «التطور، والرقي مسألتين محوريتين في العالم المعاصر، الذي يعمل على إيجاد كل شيء»[1] فيستنتجون هذه النتيجة، وهي: «أن المسلمين أيضاً، اختاروا التطور والرقي في هذا الزمان، وليس لهم من ذلك مفرّ أبداً. ورائد هذا النوع من الحياة، هو الدول الغربية والصناعية؛ فهم الذين صنعوا الواقع الذي لا محيص لأي أمّة ـ بما في ذلك أمتنا والأمة الإسلامية ـ من تقبله واختيار الحياة التي تتناسب مع تعقيداته»[2].

ويجب أن نسأل الآن هذا السؤال: بأي الشؤون الإنسانية ترتبط نظريّة التطور هذه؟ وما هو المجال الذي تمتد إليه؟

إن نظريّة التطور في مفهومها الجديد، لا يُعرف لها حدٌّ ولا نهاية، كما تم بيانه مرات عدة، وكما أظهرت التجربة العمليّة في العالم الحديث، فهي تستوعب كافة الشؤون السياسية والاقتصادية والاجتماعيّة والثقافية والأخلاقيّة. وهذا المنهج الجديد للحياة الذي يتم التعبير عنه من خلال مفاهيم مثل: (التطور) و(الرقي)، هو عبارة عن تغيير مقصود وممنهج للإنسان في ظروف الحياة الطبيعية المحيطة من جهة، وللواقع وللروابط الاجتماعيّة والإنسانية من جهة أخرى. وذلك بقصد تطوير الحياة الإنسانية في جميع أبعادها، والتي لا تزال دائرتها ونتائجها، بل وحتى هويتها إلى الآن غير معروفة بنحو دقيق.

---

(1) محمد مجتهدي شبستري، نقدي بر قرائت رسمي از دين (نقد للقراءة الرسمية للدين)، ص16.

(2) المصدر نفسه، ص14.

ومن الطبيعي أن رؤيةً كهذه لن تتجاوز أكثر من التطورات المادية الحديثة التي تتطلب إبعاد حضور الدين عند وضع الأهداف، وعند تأهيل الأنظمة الاجتماعيّة والثقافية. ومن ثم فليس من العجيب أن يقال: (إن الحياة الاجتماعيّة الجديدة تتمحور حول (تطوير جميع الجوانب الإنسانية)، وبالتالي فالمسلمون أصبحوا مأسورين لذلك منذ بداية القرن العشرين، ولم يعد من الممكن إدارة الأمور بالحلال والحرام الفقهيين، لأنه من المعروف أن أحد خصائص الحياة الاجتماعيّة الجديدة، عدم قابليتها لأن تدار إلا من خلال الإدارة العلميّة، ومن خلال وضع الخطط الطويلة الأمد، وعليه، نحتاج في إدارة هذه الحياة الاجتماعيّة الجديدة من جهة إلى الفلسفة والعلوم السياسية وعلوم الإدارة والاقتصاد والحقوق، ومن جهة أخرى إلى الدراسات الرسمية لبعض القِيَم السياسية والإنسانية المعاصرة، والتي تتعلق بزمننا هذا مثل: الحرية، والمساواة، والعدالة الاجتماعيّة في معناها الحديث (أي ما يسمى بحقوق الإنسان)[1].

من خلال هذا، علينا أن نسأل عن وظيفة الدين ودوره المتصوّر في وسطٍ كهذا؟ سنجد بشكل واضح أن المجال الذي يمكن أن يترك الدين أثره فيه يعود إلى (الأمور المعنوية) في أعم مفاهيمها. ولذلك نرى أن الكاتب يستنتج بشكل سريع: «أن بثّ الروح المعنوية في الحياة الاجتماعيّة الحديثة هذه، هو الوظيفة التي لا يستطيع القيام بها إلا الدين طبعاً، وبالتالي يجب أن تترك على عهدته»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص18.

(2) المصدر نفسه، ص19.

إن ما قيل حتى الآن هو النظرة المشتركة إلى حد ما بين كثيرين من المفكرين المسلمين في العقود الأخيرة[1]. وإنّ التأكيد على جامعية الإسلام هو قبل كل شيء في الإجابة على هذه النظرة الدينية. فتعريف هذه المجموعة للدين يكون أحياناً على قاعدة تعريف الدين (في الحد الأدنى) كما يسمونه، ويجعلونه مقابل التعريف (بالحد الأعلى). والتعريف بحده الأعلى على حد زعمهم يعني أن يتدخل الدين في جميع أمور الحياة البشرية من التفاصيل إلى الكليات، وبشكل عام، إن الدين قد حلّ محل العقل والتدبير البشريين، ولم يعد هناك من حاجة إلى العقلانية، وإلى سعي الإنسان في إدارة الحياة. وعادة ما يعمد هؤلاء، بدلاً من إثبات مدّعاهم في استخدام الدين بالحد الأدنى، إلى رفض تعريف الدين بحده الأعلى. في حين أن ذلك التعريف الذي سموه الحد الأعلى للدين، هو عبارة عن تصور خيالي وبناء وهمي، يندر أن نجد من يؤيده.

على كل حال، لا تنطبق الأكملية في مفهومها الذي نريده، بأي وجه من الوجوه على تعريف الدين بحده الأعلى كما بينا. فالمقصود من الأكملية؛ هو أن الإسلام لديه حضور في الساحات والأبعاد المختلفة للحياة، وهو يؤثر في السعادة الدنيوية والأخروية للإنسان، وأنه يُكَوِّن اتجاه وإطار العلاقات لكل إنسان وإطارها. وبناءً على هذا لا نقول فقط

---

(1) على سبيل المثال: يعتقد عبد الكريم سروش بـ: «أولاً إن الله لم ينزل الدين بالذات لأجل الأعمال الدنيوية أو لتطوير معيشة الضعفاء في هذا العالم. فالتعاليم الدينية تتوجه فقط للحياة الأخروية، أي لإصلاح المعيشة والسعادة الأخروية». مجلة كيان، عدد 28، ص47، وراجع المصدر نفسه، عدد 31. أيضاً راجع: مهدي بازرگان، خدا وآخرت هدف بعثت انبياء (الله والآخرة هدف بعثة الأنبياء).

أنه لا تنافٍ بين الجهد العقلاني والتجربة الإنسانية، بل إن للذكاء الإنساني دور المرشد الذي يدل الإنسان على الوصول إلى الحقائق، وإلى الغايات والأهداف الإنسانية.

وبالنظر إلى هذا، يمكننا أن نقول إن الأكملية: في المنظومة، أو الأكملية في نمط الشخصيّة، هي بمعنى الإحاطة بجميع الأبعاد المهمّة والمؤثّرة على الشخصيّة، وتجنب النظرة الأحادية الاتجاه والبعد إلى الشخصية الإنسانية. وبناءً على هذا تصبح النظرة الشمولية والكلية أحد لوازم الأكملية. وكما سنرى، فإنّ الأكملية تقتضي أن يكون الإسلام قد أبرز في موضوع شخصيّة المرأة ثلاثة اتجاهات وأفكار أساسية على الأقل: (تكوينية)، و(أخلاقيّة)، و(حقوقية)، وأنه قد بيّن شروط الحياة الباعثة على السعادة في أبعادها الفردية والاجتماعيّة.

ربّما يُعتقد أحياناً، بأن الدين يسعى لتحقيق السعادة البشرية فقط من خلال الجنبة الأخلاقيّة، وكحدّ أقصى قد يجعلون في الدين القوانين الشرعية والأحكام الحقوقية. ولكننا سنشير في المكان المناسب إلى أن التعب والجهد اللذين بذلهما الأنبياء الإلهيون، إنما كانا في سبيل إصلاح المعارف والأفكار البشرية باتجاه حقائق الوجود، وباتجاه الهوية الإنسانية، وذلك أكثر من أي شيء آخر.

النمط:

لا شك في أن علينا أن نوضح مصطلح النمط أكثر من المصطلحات الأخرى؛ لأنه يعتبر أكثر المفاهيم أساسيةً في موضوعنا هذا، إضافة إلى أن المعاني والدلائل المختلفة المأخوذة من هذا المصطلح كثيرة جداً؛ ولذلك يجب علينا أن نبيّن ما نقصده من هذا المصطلح بشكل دقيق.

وإذا ما أردنا المقارنة، فقد وردت عبارة (أسوة) ـ في هذا المجال ـ في أدبيات القرآن، والتي هي بمعنى (المقتدى) و(القدوة)[1]، وهي في اللغة الفارسية بمعنى (بر پى رفتن ـ السير في أثر)، و(در پى بودن ـ الكون في أثر)[2]. وقد استعمل هذا المصطلح في ثلاثة مواضع من القرآن. فعرّف في موضع منها، النبي الأكرم (ص) بأنه ﴿أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ﴾[3]، كما قدّم في موضعين آخرين، النبي إبراهيم (ع) والذين معه على أنهم أسوةٌ حسنة[4]. وقد ذكرت الروايات في عدة أماكن أن النبي (ص) وأهل البيت (ع) هم الأسوة[5]. وما يتبادر إلى الذهن، هو أن الأسوة في المفهوم القرآني، تطلق على الشخص الذي يعدُّ أهلاً لأن يُقتدى به في عمله وحالاته ومسلكه ومنهجه؛ وأن الهدف من اتّباعه هو صلاح وسلامة الشخصيّة الفردية أو الاجتماعيّة[6]. وقال بعضهم إن استخدام الوصف (حسنة) في الآيات المذكورة يدل على أنه يمكن إطلاق الأسوة على مثلٍ أعلى حسن، وآخر سيء[7]. وعلى كل حال، تطلق الأسوة على الشخص الذي يعتبر اتباعه ـ في تجسيد القِيم والغايات ـ مقبولاً لدى السالك.

ومن وجهة نظر القرآن، هناك صلة وارتباط مباشران بين مسألة الأسوة أو المثل الأعلى، مع (التربية) و(الربوبية). وبعبارة أخرى نقول:

---

(1) فخر الدين الطريحي، **مجمع البحرين**، ج1، ص76.

(2) محمد جعفر يا حقي، **فرهنگ نامه قرآني** (المعجم القرآني)، ج1.

(3) سورة الأحزاب: الآية 21.

(4) سورة الممتحنة: الآيات 4 ـ 6.

(5) وكنموذج على ذلك راجع نهج البلاغة، الخطبة 160.

(6) حسن مصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، ج1، ص79.

(7) السيد على أكبر قرشي، **قاموس قرآن** (قاموس القرآن)، ج1، ص87.

إن موقع القدوة في القرآن هو موقع الربوبية بمعنى التربية؛ فالتربية في سلسلة الوجود تبدأ من الله (عز وجل)، وتمتد إلى الناس العاديين[1].

وقد أعاد الراغب الأصفهاني الربوبية والتربية إلى نفس الجذر اللغوي، فقال في تعريفه لـ(الرب): «الرب في الأصل التربية، وهو إنشاء الشيء حالاً فحالاً إلى حد التمام»، وكما هو واضح، فإن التدبير والسياسة من الأركان المؤلفة للتربية. ويقول صاحب المصباح المنير في تعريف هذا المصطلح: «الربّ: إذا ساسه وقام بتدبيره»، وبالأساس، نرى في طول التاريخ، أن نزاع الأنبياء كان عمدته مع الأشخاص الذين نسبوا الربوبية إلى أنفسهم، والذين اعتبروا أن دور التربية، وتدبير الحياة الإنسانية يعود إليهم، وليس إلى الله عز وجل. فلم يكن فرعون منكراً للخالق، بل ادعى الربوبية ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلۡأَعۡلَىٰ﴾[2] فكان هذا هو مدّعاه، وكان يرى أن كونه الممسك بزمام الحياة الاقتصادية للناس، يوجب أن يكون هو صاحب القرار في تدبير وتنظيم شؤون الأفراد والمجتمع وتنظيمها[3].

وعندما اعترض عُديّ ـ وهو ابن حاتم الطائي، وقد كان مسيحياً آنذاك ـ على النبي الأكرم (ص)، بأن القرآن الكريم نسب إلى المسيحيين

(1) عن النبي الأكرم(ص): «أدبني ربي فأحسن تأديبي» (محمد باقر المجلسي، بحار الأنوار، ج16، ص210) ويقول الإمام علي(ع): «إن رسول الله أدّبه الله، وهو أدبني، وأنا أؤدب المؤمنين وأورث أدب المكرّمين» مستدرك الوسائل، ج17، ص267.

(2) سورة النازعات: الآية 24.

(3) ولقد استدل فرعون لإثبات حقه في التربية والتشريع بهذا الدليل، فقال: ﴿يَٰقَوۡمِ أَلَيۡسَ لِي مُلۡكُ مِصۡرَ وَهَٰذِهِ ٱلۡأَنۡهَٰرُ تَجۡرِي مِن تَحۡتِيٓۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾، انظر: مرتضى العسكري، نقش أئمة در احياى دين (دور الأئمة في إحياء الدين).

أنهم اتخذوا علماء الدين منهم، أرباباً لهم حيث قال: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَحۡبَارَهُمۡ وَرُهۡبَٰنَهُمۡ أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ ملمحاً إلى أن ذلك لم يكن ذلك موجوداً في المسيحية، عندها أجابه النبي (ص): أولم يكن الناس يسمعون كل ما يقوله علماؤهم ويقبلون به ومن ثم يقتدون بهم!؟

ويجب أن نضيف في هذا المجال، أن هناك ارتباطاً وثيقاً ومباشراً في القرآن الكريم بين مسألة القدوة المقبولة و(الولاية) و(التولي) أيضاً. فالولاية في القرآن تأتي بمعنى (المشرف الروحي، والذهني والسلوكي للإنسان في بعديه الفردي والاجتماعي)، كما أن القرآن استخدم الولاية بهذا السياق (الإخراج مِن النور إلى الظلمة) أو (من الظلمة إلى النور)[1]. وهذا الدور وهذه الوظيفة لا يتحققان إلا عن طريق الإمامة والاقتداء، فيقع على عهدة المثل الأعلى المرضي عنه، أكبر الأدوار في الربط بين الإمام والأمة. ففي مواضع مختلفة من القرآن الكريم نجد أنه يشير إلى أن الدور الأساس في التغيّرات الفردية والحركات الاجتماعيّة والثورات التاريخيّة هو على عاتق (أئمة النار) أو (أئمة النور).

وكما نعلم، فقد جعل حق الولاية ـ ضمن النظام القانوني والأخلاقي الإسلامي ـ في المراتب مختلفة، مخصّصاً بمجموعة وبأفرادٍ معينين: كحاكم الشرع، والإمام، والأب، والمعلّم، و. . . والنقطة المهمة هنا هي أن الشارع لم يغفل في هذا المجال دور الطاعة للقدوة وتأثيرها، بل إنه أوجب أو رجّح للأولياء امتيازات خاصّة.

وكما أشرنا سابقاً، فإنّ المساحة المُؤثّرة للأسوة بحسب القرآن،

---

(1) ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخۡرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِۖ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَوۡلِيَآؤُهُمُ ٱلطَّٰغُوتُ يُخۡرِجُونَهُم مِّنَ ٱلنُّورِ إِلَى ٱلظُّلُمَٰتِۗ﴾ سورة البقرة: الآية 257.

أعمّ من المجال الفردي، والاجتماعي والتاريخي. ففي المجال الفردي، يتمثل دور المثل الأعلى في إصلاح الخصال الشخصيّة؛ بينما يتمثل دوره في المجتمع، في إصلاح العلاقات الاجتماعيّة والسياسية، أمّا على الصعيد التاريخي فيرتبط دور القادة بتحكمهم في التحوّلات التاريخيّة. ويقوم القادة بواحد أو أكثر من الأدوار الثلاثة وفقاً لقدراتهم وللظروف الخارجية، فالأنبياء الإلهيون العظام، والأئمة الأطهار(ع)، يمتلكون الأدوار الثلاثة للقدوة.

إن ما قيل حتى الآن، يختص بمفهوم الأسوة أو القدوة في النصوص الإسلامية. أما في العلوم الإنسانية الحديثة، فعادة ما يستخدم اصطلاح القدوة في قبال مصطلحين لاتينيين هما: Pattern وModel. ونرى هذين المصطلحين في أيامنا هذه، رائجين جداً في كل من علوم التربية، وعلم النفس، والاقتصاد، والعلوم الاجتماعيّة. ومن البديهي أن لكل واحد من هذين الاصطلاحين معنىً يختص به في مكانه المستخدم فيه، وهو لا يطابق المعنى الذي عرضناه في المفهوم القرآني عن الأسوة. فالأسوة الموجودة في المفهوم القرآني، تذكر في الثقافة الغربية أحياناً بعنوان (الشخص الرمز)[1].

إن مصطلح Pattern الموجود في العلوم التربوية والسلوكية، قريبٌ حسب الظاهر من المعنى الذي نريده من النمط في بحثنا هذا[2]. ففي أحد التعاريف، أطلقوا على القدوة (pattern): «أنه تصميم، ونمط لشكل ما، أو لأشياء، أو لحالة سلوكية... ويمكن من خلال كلمة

---

(1) Symbolic person.

(2) ولأجل المقارنة بين معنيي هذين المصطلحين في العلوم السلوكية، أنظر: علي أكبر شعاري نجاد، فرهنگ علوم رفتارى (معجم العلوم السلوكية)، ص257، 293.

القدوة أن نحدد البنية الجسمية، والبنية السلوكية، والبنية المعلوماتية»[1].

وقد ذُكِر في مكانٍ آخر، معنَيان آخران لـPattern:

1 ـ الطراز (الموديل) أو النمط.

2 ـ إعداد أو تجميع الأجزاء والعناصر على شكل بناء مترابط....

ويُلاحَظ أنّه، يوجد في المفهوم الثاني معنىً ضمنيٌّ وهو أن الأجزاء رغم كونها قابلة للتفكيك، إلا أنها تكوّن بمجموعها كلاً منسجماً ومترابطاً، هو الذي يكون مورداً للاهتمام، ويؤخذ كنمط أو مثال[2]. وفي هذه العلوم يطلق اصطلاح Model ويراد منه الدلالة على: «بنية مركبة ـ سواء أكان خارجيّاً (مثل: خريطةٍ ما)، أو كان انتزاعيّاً (مثل نظريّة رياضية) ـ ويستعمل للتعرف على كيفية الارتباط ونمو العلاقة بين الأجزاء»[3]. وبالطبع أيضاً، قد يطلق هذا المصطلح أحياناً على «المعيار الأدق والنمط الأمثل اللذين يمتلكان الأهلية لأن يحتذى بهما»[4].

إن النقطة المهمة هنا، هي أن العلوم التربوية، تفرّق بين التربية (Education) وبين التدريب (Training) والتعليم (Instruction). ففي الوقت الذي يعتبر الهدف فيه من التعليم، هو التعلّم وانتقال المعلومات،

---

(1) سيد داوود حسيني نسب، وأصغر علي أقدم، **فرهنگ تعليم وتربيت** (قاموس التعليم والتربية)، ص634.

(2) نصرت الله أفكاري، **فرهنگ جامع روان شناسى وروان پزشكى** (المعجم الجامع في علم النفس والطب النفسي)، ص1089.

(3) المصدر نفسه، ص994.

(4) المصدر نفسه.

يعتبر أن الهدف من التدريب، هو معرفة الشخص لحرفة وصنعة معينة، بينما التربية هي عبارة عن وظيفة مستمرة ورحبة الأفاق، يتم القيام بها في مدة زمنية طويلة نسبياً، والهدف منها، هو المساعدة على النضج الجسمي، والمعرفي، والنفسي، والأخلاقي، وبشكل عام «نضج الشخصيّة التربوية المكتشفة، من خلال اكتساب القواعد المقبولة في المجتمع، بالإضافة إلى نموّ الاستعدادات الكامنة»[1] إنّ هذا التعريف للتربية ودور القدوة في هذه الوظيفة الرحبة والمستمرة، هو أحد مصادر تعريفنا لمصطلح النمط. وسنعود إلى هذه النقطة لاحقاً.

يطلق في العلوم الاجتماعيّة، مصطلح النمط على (الطريقة التجريدية التي تهدف إلى إظهار الروابط والصلات الثنائية بين الظواهر الاجتماعيّة). فعادة لا يمكن القيام بالمشاهدة والتحليل البسيط والمباشر لمعرفة الروابط الاجتماعيّة المعقدة؛ والنماذج الاجتماعيّة هي التي تمدّ الباحث الاجتماعي وتساعده على تحديد العوامل والجذور الأصلية للظواهر؛ وذلك من خلال تبسيط العناصر والمكونات الدخيلة، ومن خلال إرجاع الروابط والعلاقات إلى الروابط الأساسية والأكثر تأثيراً. إنّ صياغة نماذج للظواهر الاجتماعيّة الفعّالة، لا تؤدّي بالضرورة إلى معرفة الواقع الفعليّ للمجتمع بشكل كامل؛ ولكنها تضع في يد الإنسان وسائل تسهّل عليه إدراك التركيبات الأساسية المؤثرة، وتساعده على الوصول لهذه النقطة. وعلى هذا الأساس، يمكنه أن ينظّم نماذج الروابط الاجتماعيّة للبنى العائلية من باب المثال[2].

---

(1) على أكبر سيف، **روانشناسي پرورشی** (علم النفس التربوي)، المقدمة.

(2) نيكولاس آبركراسبي وآخرين، **فرهنگ جامعه شناسی** (معجم علم الاجتماع)، ترجمه إلى الفارسية حسن دويان.

أمّا مصطلح النمط (Model) في الاقتصاد الحديث، فهو أكثر استعمالاً. فالنمط هنا قريبٌ نوعاً ما من المعنى المعطى في علم الاجتماع؛ ومن ذلك القول: يمكننا أن نعتبر أن «النمط هو إطار نظري يتكون من روابط، وهذه الروابط تسير من أجل إيضاح العناصر الأساسية للوضع الموجود في الواقع»[1]. وقالوا أيضاً: إنّ النمط الاقتصادي هو «البيان الرياضي لأيَّة نظريّة اقتصادية». حيث يعطي أي نمط اقتصادي منهجية التحليل التي تعطي بدورها صورة كاملةً ناصعة عن العالم الخارجي[2]. وكما هو واضح يُتعامل مع النمط في الاقتصاد الحديث، على أنه أداة وآلة لأجل القيام بأبحاث على العمليات الاقتصادية[3] [4]، والتي يُهدف منها إلى تسهيل إيجاد الظواهر الاقتصادية، بالإضافة إلى القيام بالتنبؤات الاقتصادية المطلوبة.

يمكننا أن نقدم ـ اعتماداً على ما قيل حتى الآن ـ تعريفاً أوضح لمصطلح القدوة أو النمط في هذه الرسالة. مع أن أكثر مصطلحات النمط يمكنها أن توصلنا من خلال طيات التعاريف المذكورة سابقاً إلى ما نريد، إلا أن ما نقصده من النمط هنا يختلف عن المفاهيم السابقة.

---

(1) للمزيد أنظر: سياوش مريدي وعلي رضا نوروزي، **فرهنگ اقتصادي** (المعجم الاقتصادي)، ص84.

(2) المصدر نفسه، ص85، ولأجل الاطلاع على البيان الاقتصادي لهذا المفهوم ولتوضيح معنى (النموذج النظري) و(نموذج المعيار الاقتصادي) أنظر: منوچهر فرهنگ، **فرهنگ بزرگ علوم اقتصادي** (المعجم الكبير للعلوم الاقتصادية)، ج2.

(3) Operation Research.

(4) حسن گلريز، **فرهنگ توصيفى لغات واصطلاحات علوم اقتصادي** (المعجم الوصفي لكلمات ومصطلحات العلوم الاقتصادية)، ص340.

فالأمور التي تحدد مفهوم النمط بالشكل الذي نريده هنا، هي ما يأتي:

1 ـ إنّ النمط هو كالمنظومة يمثل نظاماً كاملاً، ويمتلك الخصائص العامة للمنظومة. ومن هنا، ستصبح هيكلية النمط هي هيكلية المنظومة نفسها مبدئياً. وسيستفاد من أسلوب التفكيك والتحليل المختص بالمنظومات في عمليّة تصميم النمط.

2 ـ يختلف النمط عن (المنظومة) من حيث إنّه يأخذ بعين الاعتبار الظروف الخارجية والأحداث الواقعية، وفي الوقت نفسه يختلف أيضاً عن (القالب Model)، بأنه لا صلة له بالأحداث المتحققة بالفعل، من حيث هي متحققة. فالنمط هو المصداق والفرد الخارجي للمبادئ والقِيم المذكورة. وهذه المبادئ والقِيم هي نفس تلك المعارف نفسها التي بيّناها في بداية الحديث عن منظومة الشخصيّة، فالمفروض أن ما ذكر في النصوص الإلهية حول نظام الشخصيّة من أصول ومعارف وقِيم ثابتة وأزلية، هو في حد نفسه غير مرتبطٍ بالظروف الاجتماعيّة الخاصة، أو بالأحداث التاريخيّة. بل على العكس من ذلك، فالنمط هو المعيار لمعرفة على أيّ السلوكيّات والروحيّات والقوانين يمكن تطبيق تلك القيم الثابتة في كل حقبة تاريخيّة واجتماعيّة.

3 ـ لا يعتبر النمط مصداقاً وتعيّناً خارجياً لمنظومة الشخصيّة فقط، بل يمكننا أن نصفه بأنه هو (أفضل) المصاديق والنماذج الخارجية.

ومن هنا، إذا قيل إنّ نمط الشخصيّة، هو مجموعة المعايير والنماذج المقبولة، والمؤهلة للاتباع، فليس ذلك جزافاً؛ لأن هناك فاصلة، تفصل النمط دائماً عن الأحداث الفعلية، فالنمط يراعي في

الوقت نفسه الحقائق الخارجية. ولذلك يعتبر أنه هو «النمط المطلوب»، وهو المثل الأعلى في التخطيط، لتغيير «الوضع الراهن».

4 ـ بالإضافة إلى امتلاك النمط الدور المتمثل في تحديد الوضع المطلوب، واتجاه الحركة، فإنه يشبه القالب (Model) في المفهوم الموجود في علم الاجتماع والاقتصاد، وذلك من ناحية كونه يفيد في تحليل الظروف الراهنة. وإذا ما قبلنا أن منظومة الشخصيّة تمتلك أبعاداً وصفية ومعيارية ـ أي أن لها رؤية معينة حتى حين تقوم ببيان الحقائق الثابتة والأساسية، وحتى عند بيان القِيم والأطر الأصيلة في الحياة الفردية والاجتماعيّة ـ وبالتالي ليس من البعيد أن يستطيع النمط القائم مساعدة الباحث أو المراقب في المراقبة، وفي تحليلٍ أدق وأقرب إلى الحقيقة من خلال تلك المنظومة، وذلك عن طريق التفريق بين المكونات الأساسية والفرعية، ومن خلال إبراز الروابط بين العناصر الموجودة في الظواهر الحقيقية. ومن البديهي طبعاً، أن تكون التحاليل في النهاية، طبقاً لاختبارات علميّة قابلة للقياس، وأن عليها أن تثبت مصداقيتها وفعاليتها بنفسها.

5 ـ مما عرضنا حتى الآن من الخصائص يمكننا أن نستنتج أن النمط في المفهوم الذي نرمي إليه، هو أمر مؤقت و(قابل للتغيّر) مبدئياً. فيجب أن تُصمم نماذج حديثة، ومن ثَمَّ يصار إلى تنسيقها، بحيث تكون متناسبة مع التغيرات والعوامل الاجتماعيّة والتاريخيّة. وبالطبع فإن هذا التغيّر لن يكون تغيراً في الاتجاه، أو في الأصول،

أو في القِيم والأطر، وإنما في الأشكال الخارجية الخاصة لها، بالنظر إلى سعتها وقدراتها. بل يمكن الذهاب أبعد من ذلك، بالإدعاء بأن النماذج ليست قابلة للتبدّل والتغيّر فحسب، بل حتى لـ(التكامل) و(التطور) أيضاً. وذلك بمعنى أن تقوم النماذج السابقة ـ ضمن عمليّة عقلية وتخطيطية ـ بتغيير الأرضية والظروف الخارجية على نحو يؤدي إلى ظروف جديدة، بحيث تتمكن النماذج الجديدة من تقديم مصاديق أكمل وأفضل لمنظومة الشخصيّة. فكما رأينا في الفصل الماضي، إن الاتجاه الحضاري، عندما كان يطرح ضرورة تنظيم الأحكام صياغة النموذج والقِيم الدينية، إنما كان يسعى إلى تأمين التطور لجميع الأبعاد الإنسانية في ظل المعارف الدينية.

ويعود سبب الاعتناء بفكرة التكامل والتطور في عمليّة صياغة القالب؛ إلى أن الواقع الموجود هو عبارة عن مزيج مركب من القابليات والموانع معاً، فلا يمكن في أي وقت من الأوقات أن، ندعي إمكان تحقيق المبادئ والقيم الدينية كافة، دون أن يحصل تزاحم في سلّم الأولويات.

وبناء على ما قيل، يمكننا أن نعرّف النمط الأكمل لشخصيّة المرأة بأنه: **أفضل نمط خارجي ومتجسّد لمنظومة شخصيّة المرأة، في البعدين الفردي والاجتماعي ـ مع مراعاة الجوانب الوجودية، والقِيَمية، والتكليفية ـ والمنسجم مع الإمكانات والقدرات المتوفرة لأيّ عصر أو مجتمع**. هذا، وسنقدم في الفصل القادم، تعريفاً وهيكلية أكثر تفصيلاً للنمط.

الإمكانات الاجتماعيّة والتاريخيّة:

لقد تم التأكيد مرات عدّة أثناء تعريف النمط، على أن النمط تابع للإمكانات الاجتماعيّة والتاريخيّة. وهذا المصطلح، هو بحد ذاته أحد المفاهيم والمصطلحات المفتاحية لهذه الرسالة. وقد يكون أحد ما يتميّز به هذا البحث عن بعض البحوث المشابهة. وعادةً ما تُستخدم في مثل هذا الموضوع تعابيرُ كـ(المقتضيات الزمانية والمكانية) أو (الظروف الموضوعية والاجتماعيّة). ولقد استخدمنا عبارة (الإمكانات) لكي نميّز بينها وبين الظروف الموضوعية والاجتماعيّة. والتمييز بين هذين المجالين في دراستنا هذه على درجة عالية من الأهميّة.

فتعبير (الظروف الموضوعية) يطلق على مجموعة الظواهر والروابط، والنتائج، والمعايير الحاكمة على المجتمع والبيئة. ونحن ندّعي أن هذه الأمور والعناصر، من المصاديق المحتملة لـ(الإمكانات) الإنسانية والاجتماعيّة، والتي تحددت وتشكلت بناءً للظروف الخاصة ـ الثقافية والأيديولوجية ـ في المجتمع.

في حين تطلق الإمكانات ـ بناءً لتعريفنا ـ على مجموعة الإمكانات، والقدرات والنتائج، التي تُحصّل من خلال النمو الطبيعي للتجربة، ومن خلال المدركات البشرية، لتصبح ظاهرة من الظواهر الحتمية المتكاملة في تاريخ حياة البشرية.

ولكن، في ظاهرة التكامل التاريخي هذه، تقوم النماذج والقوالب العرفية أو الأيديولوجية (وخاصة في المجتمعات الحديثة)، بمنح تلك المادة، صورةً خاصة، وهي عبارة عن الظروف الاجتماعيّة المتحققة نفسها؛ وعلى سبيل المثال: نرى أن التطور المعرفي على مرّ التاريخ هو

في واقعه سلطة وإمكانية، ولكن، حينما أصبح لدى النظام الرأسمالي تلك القدرة التكنولوجية، وبرز هناك تطور صناعيّ خاص، أدّى إلى تجمّع رؤوس الأموال، وإلى السوق الاقتصادي الحر، ومن ثمَّ إلى سيطرة العلاقات الرأسمالية على الحياة الإنسانية والاجتماعيّة؛ عندما حدث ذلك كلّه لم يعد بالإمكان أن نعتبر هذا التقدم، نتاجاً تجريبياً وتراكماً معرفياً إنسانياً صرفاً.

وبالطبع، لا يمكن التميز ببساطة في الخارج بين هاتين المقولتين، أي الظروف الطبيعية والإمكانات الاجتماعيّة المتحققة، كما أننا لا نستطيع أبداً أن نغضَّ الطرف عن تأثير العوامل العرفية والأيديولوجية أيضاً على تكوّن الإمكانات.

بهذا الشكل يكتسب هذا التفريق قيمةً من جهتين:

الأولى في الشأن النظري؛ حيث يصبح من السهل أن نفرّق بين المجالات المعرفية الدينية والأيديولوجية، وبين المجالات المعرفية العمليّة والنتائج الموضوعية. وبالتالي ننهض لمواجهة جذور الالتقاطية الحديثة، التي تعتبر نتيجةً لتأثير الظروف الموضوعية في فهم الأحكام والمعارف الدينية.

والجهة الأخرى، في الشأن العملي، بالتميز بين هاتين المقولتين قدر الإمكان، وذلك من خلال استخدام الأساليب المناسبة، وباجتناب التلفيق العملي الذي هو دخول مكوّنات الحضارة المادية وتسرّ بها إلى حياة المسلمين بعناوين مختلفة.

ونشير في الختام إلى أننا سنَكِل إلى الفصل التالي مهمّة إيضاح هذا الموضوع بشكل أفضل، وسنوضّح هناك منهجية التمييز بين هاتين المقولتين.

الفصل الثالث

بُنية النمط الأكمل لشخصيّة المرأة

أشرنا في الفصل الأول إلى أنّ نظرة الاتجاه التقليدي تعتمد في رأيها على (الأصالة) و(الإخلاص)، في الأحكام والمعارف الدينية بالنسبة لمجالات شؤون المرأة، في حين أنّ أصحاب الاتجاه التجديدي يعتمد (الكفاءة العمليّة) للدين في حلّ معضلات المرأة، وإيجاد أرضية النجاح في المجتمع النسويّ. وفي المقابل، فإنّ الاتجاه الحضاري يعتقد بما يأتي:

أولاً: يجب أن تُنال الأصالة من خلال (الحُجَّة)، والاستدلال المنطقي، والمنهجية العلميّة لفهم النصوص والمصادر الدينية، ومن خلال الابتعاد عن التحجّر، وعن الالتزام بآراءٍ ومناهجَ قد لا تمتلك أحياناً مبانيَ صحيحةً في عملها على المصادر الأولية للوحي.

ثانياً: في الوقت الذي يرغب فيه الحضاريون بكفاءة الدين في الجانب العملي وتطويرها إلى مجالات شوؤن المرأة، يعتقدون أنّ هذه الكفاءة العمليّة والتطوير يجب أن يكونا محدّدين ومعرَّفين في إطار أهداف وقِيَم الأصول الإسلامية. وهذه النظرة بدلاً من أن تُحّقق النجاح

الظاهري والمادي فقط، فإنها تتعدّاه إلى تطوير جميع جوانب حياة المرأة وأوضاعها، بشكل مبني على الحقائق والقِيَم الدينية المتعالية.

والسؤال الذي يُطرح هنا هو: كيف يمكننا أن نأخذ عنصري الحجية والكفاءة العمليّة بعين الاعتبار، جنباً إلى جنب، في الخطط الاجتماعيّة للمرأة؟

إنّ التقليديين يعتبرون أن الاعتماد على الكفاءة العمليّة يستلزم التلفيق وإدخال ما ليس من الدين فيه، بينما يرى التجديديون أن المعارف الدينية لها بعدٌ وبيئة تاريخيّة، والتمسك بتلك الجنبة في العصر الحديث ينتج عجزاً في الدين، ويؤدّي إلى توقّف المجتمع أمام التحوّلات العلميّة والاجتماعيّة. ويبقى أنه يمكننا معرفة كيفية الاقتراب من الهدف المذكور بناءً لنظرة الحضاريين فقط.

فالحضاريون يَجمَعُون بين هذين الطرحين المهمّين في قواعد عملهم للوصول إلى هذا الهدف؛ فمن جهةٍ يسعون ـ من خلال التكامل في المنطق الاجتهادي، ومن خلال التوسع فيه، ليشمل المجالات التي أغفلت ـ إلى تبيين المعارف والأحكام الدينية بالأدلة الدقيقة، والعمل على تنقية صفحة الإسلام من نسيج الأفكار الخاطئة، وما أوجده العوام مما امتزج بالخرافات. ومن جهةٍ أخرى يسعون من خلال التأمل في منهجية العلوم الاجتماعيّة إلى تصحيح المنهجيّات العلمانية والمادية المتغلغلة في هذه العلوم، وبالتالي سيضبح بالإمكان إبراز النموذج الجميل والمشرق للمرأة المسلمة الذي يساعد على إصلاح الوضع الراهن، وذلك من خلال المعرفة الصحيحة بالواقع الحقيقيّ للمرأة. وعليه، فالاتجاه الأول يعمل على تأمين الحجية والأصالة في المعرفة

الدينية مراعياً جميع الشروط الاجتماعيّة والتاريخيّة، بينما تمضي الكفاءة العمليّة والتطوير الفردي والاجتماعي للمرأة في الاتجاه الثاني في إطار حياةٍ دينية طيبة.

ولكن مع هذا، ليس من المعلوم حتى الآن كيف يمكن تغذية هذه الشخصيّة النموذجية بالقيم والأحكام الثابتة للنصوص الدينية، مع الحفاظ على الكفاءة العمليّة في ظروف متغيرة وديناميكية. سنحاول في هذا الفصل العمل على رفع هذا الإبهام إلى حدٍّ ما؛ من خلال إظهار مراحل تصميم نمط شخصيّة المرأة وبُنيته. كما سنعمل على إزاحة الستار عن عمليّة صياغة القواعد والقِيم الإسلامية التي ستُجعل في النموذج المستخدّم، ثم في النهاية سيقوم بوضع (البرنامج العملي للمرأة).

نُنَبِّه هنا على أننا سنواجه في هذه العمليّة الضخمة ثلاث مراحل أساسيّة؛ مع العلم أنه يمكننا طبعاً، تقسيم كل مرحلة على حدة إلى فروع وأقسام أصغر أيضاً. ويمكن بيان هذه المراحل على النحو الآتي:

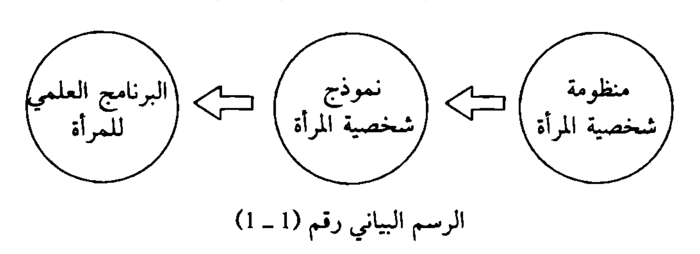
1 ـ مرحلة إيضاح منظومة شخصيّة المرأة.

2 ـ مرحلة تنسيق النمط الأكمل لشخصيّة المرأة.

3 ـ مرحلة وضع البرنامج العملي.

وستّضح ضمن المباحث الآتية العلة التي تقف خلف استخدام هذه العبارات ـ (إيضاح) و(تنسيق) و(وضع) ـ في هذه المراحل الثلاث بشكل متتابع. فهذا التنوع في التعابير، يدل على أننا سنكون أمام ثلاثة مجالات مختلفة رغم الارتباط الوثيق بين بعضها البعض؛ وبالتالي سنتعامل مع ثلاث منهجيات مختلفة.

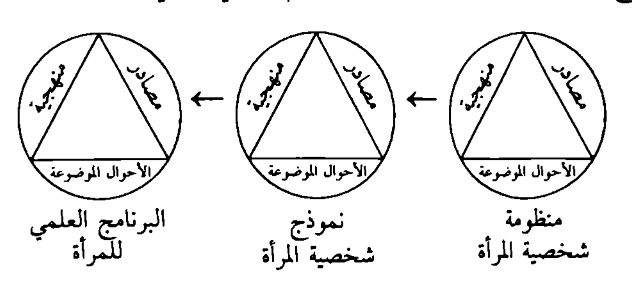
من هنا، نجد أن وضع البرنامج العملي يحتاج إلى نموذجٍ مُسبق، بحيث يَبيِّن إطار البرنامج وأهدافه بشكل مسبقٍ أيضاً، وبناء على ذلك، يجب أن يتمتع النمط بالانسجام الداخلي (أي بين الأقسام المختلفة للبرنامج)، وبالتناغم الخارجي (أي بين أهداف البرنامج وبين أهداف برامج النموّ والتطوّر في سائر الأقسام). بالإضافة إلى أنّه يجب الأخذ بعين الاعتبار أنّ إنشاء الهيكلية، وتحديد معالم نمط شخصيّة المرأة، يحتاجان بدورهما إلى المباني العلميّة، والقِيم الأصولية والنظم الحقوقية. فالأنماط في كل المجتمعات ـ سرّاً أو علانية وشاءت أم أبت ـ تستند إلى أيديولوجية تلك المجتمعات وثقافتها. وبغير هذه الصورة، يجب أن نتوقّع خللاً لا محيص عنه في مسيرة صياغة النمط، إذا بُنِيَ بواسطة مبانٍ متباينة ومخالفة لا تشكّل نسيجاً واحداً، بحيث يتناغم بعضها مع بعضها الآخر. فإذا لم يلحظ هذا الانسجام والتناغم في البناء النظري، فإن ذلك سيترك أثره في مرحلة التنفيذ والعمل دون شك، وسيسبّب الاضطراب عند الإنجاز العملي في الخارج، وبناءً على هذا يمكن أن نبيِّن هذا الارتباط في الرسم البيانيّ الآتي:



الرسم البياني رقم (1 ـ 1)

ولكن يجب التذكير هنا، بأن صياغة نمط لشخصيّة المرأة يحتاج إلى مباحث ومواضيع أخرى أيضاً، تضاف إلى محتوى منظومة الشخصيّة. كما أن صياغة النمط في برنامج عملي تحتاج إلى جهد علمي ومعلوماتي

آخر، يجب أن يُعدّ، وأن يؤخذ من مصادر أخرى. وسيتم في المباحث القادمة التوضيح بشكل دقيق، كيف ستتبلور كل مرحلة من المراحل، وما هي العناصر والعوامل المؤثرة فيها؛ ولكن نشير هنا أيضاً إلى أنه في كل مرحلة من هذه المراحل الثلاث سيكون هناك نشاط علمي وفكريّ يهدف إلى إيجاد نتائج علميّة جديدة، وبالتالي سنحتاج إلى (منهجية علميّة) تختص بها، وذلك كما في سائر المجالات العلميّة الأخرى. فبغض النظر عن الأسلوب، إننا نحتاج إلى تحديد (المصادر العلميّة) للاهتداء إلى أيّ مجال منها، ومعرفة من أين جاء، وعلى أيّ معيارٍ ارتكز، سواءً أكانت الوحي أم العقل أم التجربة، وهذا الأمر يعتبر مهمّاً جدّاً في المخطط الحالي، كما ويعتبر معياراً له. ويجب أن نضيف أن المعارف الإنسانية تبدأ دائماً من نقطة معينة، وهذه النقطة هي المسلمات أو العلوم والمعارف الأساس المقبولة. وبناء على هذا، فإننا سنتعامل في كل مرحلة من المراحل الثلاث مع فرع من فروع (الأصول الموضوعة)، والتي تشكل محصلةً ونتيجةً للعلوم وللمعارف السابقة. ويمكن بالتالي توضيح النقاط المذكورة من خلال الرسم البياني التالي:



الرسم البياني رقم (1 ـ 2)

ولا بدّ من الإشارة، في المباحث القادمة، إلى الرابط الذي يربط الأصول الموضوعة والمصادر والمنهجية في كل مرحلة، مع ما يقابلها في

المرحلة الأخرى. وببيان أوضح، هل للمنظومة أو للنمط أو للبرنامج العملي في كل من المنهجية العمليّة، أو المصادر أو الأصول الموضوعة الخاصة بها، استقلالاً تاماً؟ أم أنّه على الرغم من الخصوصية التي يتميز بها كل واحد من هؤلاء في كل مرحلة، يوجد بينهم نوع ما من الاتصال والترابط؟ لقد سبقت الإشارة إلى أنّ البرنامج العملي يحتاج إلى نمط، وأن النمط يحتاج إلى منظومة الشخصيّة. ونشير هنا بشكل مجمل إلى أن هذا الاستناد، وهذا الارتكاز في الواقع يعتمدان على بناءٍ ثلاثيّ الأضلاع؛ بحيث يرتبط كل ضلع بالآخر لينتج المثلث كما تم توضيحه. وإذا كانت هذه المراحل الثلاث مستقلة عن بعضها في الأصول الموضوعة، أو المنهجية أو المصادر؛ فمن البديهي أن ارتكازها على بعضها سيكون فارغاً من أي معنى. وهذا الموضوع سيتضح بشكل أكبر في طيَّات المسائل المطروحة في هذا الفصل.

وبعد هذه المقدمة نعود إلى البحث الأصليّ، ونقوم بالتدقيق أكثر في أبعاد وعناصر كل مرحلة من المراحل الثلاث هذه (منظومة الشخصيّة، نمط الشخصيّة، البرنامج العملي للمرأة). فالموضوع الأصلي لهذا الفصل هو بنية النمط، إلا أنّنا وكما ذكرنا سابقاً لن نستطيع تقديم صورة جليَّة عن النمط من دون التعرّف على منظومة الشخصيّة، كما أن التوضيح الإجمالي للبرنامج العملي مؤثّر في تبيين مكانة النمط ووظائفه.

بناء المنظومة الجامعة لشخصيّة المرأة في الإسلام:

في الفصل الماضي قمنا بتعريف المنظومة، ويمكننا من خلال ذلك أن نستنتج أنه يوجد في المنظومة الواحدة أربع خصوصيّات أصلية على

الأقل، أو أربعة مبادئ أصلية. وقد بيّنا سابقاً أننا حين نستخدم مفهوم (المنظومة) هنا، نقصد بها (المنظومة المعرفية):

1 ـ مبدأ الكثرة أو الوفرة: تتشكّل كل منظومة معرفية من مجموعة من العناصر المتعدّدة والمتنوّعة. وبناء على هذا يبحث في منظومة شخصيّة المرأة حول كل عنصر من تلك العناصر التي يبيّن كلّ منها جانباً من جوانب شخصيّة المرأة.

2 ـ مبدأ الترابط: على الرغم من كون كل عنصر يبين في حدٍّ نفسه خصوصية خاصة من خصائص المرأة، إلا أنّه يوجد في ما بين هذه الخصائص تناسب وتفاعل، فنحن لا نواجه في منظومة شخصيّة المرأة عناصر مستقلّةً وغير متَّصلة ببعضها. وكما أن الشخصيّة الإنسانية للمرأة تتألف وتتشكل من عناصر مرتبطة ببعضها البعض، فإن العناصر المعرفية للمنظومة، والتي تأخذ بعين الاعتبار أيضاً هذا النوع نفسه من الأخذ والرد، وهذا النوع من الترابط أيضاً. تتمتع كذلك بارتباط ثنائي، سواء من حيث البنية أم من حيث الدلالة المعنوية.

3 ـ مبدأ التناغم: من الضروري أن يوجد تناغم وتوافق ضمنيين في ما بين عناصر الشخصيّة إلى الإرتباط والاتصال. فليس لهوية الإنسان إلا ماهية واحدة مترابطة، وهذه الوحدة أو النسيج الواحد وَلّدَ هذا التناغم أو الاتساق الذاتي[1] بين العناصر المتكثرة للشخصيّة. فبناءً على هذا يجب البحث ـ خلال التعرّف على منظومة شخصيّة المرأة ـ عن خيوط الارتباط، وعن أرضيّة التناغم لعناصر الشخصيّة، لكي ينتج لدينا من

---

(1) Self - consistency.

مجموع ذلك، منظومةٌ معرفيه واحدةٌ متجانسة ومنتظمة مع بعضها البعض.

4 ـ **مبدأ الهدفية**: يجب أن تُعيَّن أهداف كل منظومة معرفية وغاياتها بشكل صحيح، وستكون هذه الهدفية ملحوظةً في كل منظومة فرعية (sub-system). فهذه الجهة المشتركة تبرز الدور كل واحد من العناصر أو المنظومات الفرعية في تأمين الهدف المنشود، وتزيح الستار عنه بغض النظر عن تلك النقاط العمليّة والمؤثرة في المنظومة الكلية.

وهناك نقطة أخرى تم طرحها بشكل مجمل في الفصل الماضي، ووصلنا من خلالها إلى نتيجة محددة، وهي أنه عند التنظير للمنظومة، نَعتبر أن أصغر أجزاء المنظومة، هو بحدّ ذاته منظومةٌ أيضاً، ولا يمكن في أيّ وقت من الأوقات تعريف العناصر والأجزاء الفردية على أنّها وحدة متكاملة ومنظومة واحدة. وبناء على هذا، فعند تبيين منظومة شخصيّة المرأة في الإسلام يجب أولاً الشروع بالتعرُّف على المنظومات الفرعية التابعة للمنظومة الأصلية، ثم السعي من خلال كل منظومة فرعية نحو المنظومة الأصغر. ومن البديهي أن كل منظومة فرعية ـ مهما كانت صغيرةً ومحدودةً ـ تمتلك هي أيضاً بحد ذاتها الخصوصيات الأربع المذكورة، ويجب أن تكون عناصرها وارتباطاتها وتناغماتها واتّجاهها ومنظوماتها الثانوية مشخّصةً بتسلسلها المذكور. ومن الواضح أنه يجب توفّر التواصل والتناغم بين كل المنظومات الثانوية والمنظومات الأخرى، وبين كل منظومة ثانوية ومنظومة كبيرة، وفي النهاية، يجب أن يكون اتجاه المنظومة الصغرى في خدمة الاتجاه الكليّ للمنظومة الأساس.

ويمكن القول من خلال هذه المقدمة، إنّ علينا أن نشخّص، أولاً، المنظومات الفرعية الأكثر أساسية من غيرها، من أجل توضيح بنية المنظومة لشخصيّة المرأة في الإسلام. وبنظرنا، إن تلك المنظومات عبارة عما يأتي:

1 ـ **المنظومة الوصفية للمرأة**: وهذه المنظومة تتعلق بتوصيف الجوانب الواقعية لشخصيّة المرأة في أبعادها المختلفة، والعناصر في هذه المنظومة تتعلق بجوانب (الوجود) و(العدم)، وليس لها أيَّة علاقة مباشرة بجوانب شخصيّة المرأة المختلفة. وحيث إن هذه العناصر تتعلق بشكل عام ببيان الأمور التكوينية للمرأة؛ قد يطلق عليها (المنظومة التكوينية) للمرأة. ويمكن أن يطلق عليها (المنظومة الاعتقادية)، بسبب كون هذه المنظومة تختص أساساً بالجوانب الاعتقادية، والتي تشمل معرفة الوجود، ومعرفة الإنسان، ومعرفة العالم، و. . . .

2 ـ **المنظومة القِيمية للمرأة**: إن مجموعة المفاهيم التي تتعلق بجوانب قِيَم شخصيّة المرأة، وموقعية كل تصرُّف أو ردة فعل، أو الجوانب الروحية للمرأة، سواء بصورة الإثبات أم النفي تسمى (منظومة قِيم المرأة). وغالباً ما تتناول هذه المفاهيم بشكل أساس كون عمل ما أو فكرة ما، أو الباعث عليهما (جيّداً) أو (سيّئاً)، أو كونه (جميلاً) أو (قبيحاً)[1] ورغم أنّ المنظومة القِيمية ـ كما عرّفناها الآن ـ هي أعمق بكثير من مجال الأخلاق في تعريفها الكلاسيكي، ولكن مع هذا قد يطلق عليها تسامحاً (المنظومة الأخلاقيّة) أيضاً. وبالطبع يمكن الاستدلال في

---

(1) يجب الالتفات إلى أن التقييم هنا ليس محدوداً بالتصرفات والأعمال الظاهرية فقط، بل بالأفكار والبواعث أيضاً، والتي تكون متضمنة في منظومة القِيم والأخلاق.

الموقع المناسب على أنّ الأخلاق ـ في نسبتها إلى الفقه والقانون ـ لها نفس الموقع التي أطلقنا عليها هنا اسم «منظومة القِيم».

3 ـ **المنظومة التكليفية للمرأة**: إنّ مجموعة المفاهيم أو التكاليف التي تقع على عاتق المرأة، أو على عاتق الآخرين لصالح المرأة، تسمّى منظومة تكاليف المرأة. وكما هو بيّن، فإنّ هذه المفاهيم تكون بصيغة (يجب) و(يجب أن لا. . .)، وهي توجب موقفاً محدداً في ما يتعلق بالارتباط بالمرأة؛ ولأن هذه الأحكام تشمل كل أنواع الأحكام التكليفية؛ يمكن أن يطلق عليها (المنظومة الحقوقية) أو (المنظومة الفقهية).



الرسم البياني رقم 2
المنظومة الجامعة لشخصيّة المرأة في الإسلام

يندرج تحت كل واحد من المنظومات الثلاثة المذكورة، أقسام أخرى تختصّ بها، وإذا ما تأمّلنا وحقّقنا بشكل أدقّ، فإنّنا سنرى أنّ كل منظومة من هذه المنظومات تتضمن في داخلها ثلاث منظومات مُؤثرة أصغر منها. كما سنلاحظ أيضاً أنّ هذه المنظومات الفرعية ترجع إلى الأبعاد الثلاثة لشخصيّة المرأة.

تترتب هذه الأبعاد بناءً لوجهة النظر الإسلامية بالترتيب الآتي: البعد الفردي، والبعد الأسري، والبعد الاجتماعي، وبعبارة أخرى: تستقرّ في شخصيّة المرأة ـ وبشكل متزامن ـ ثلاثة أنواع من الروابط، ترتبط مع

بعضها البعض من جهة ومع محيطها من جهة أخرى. وبناءً على هذا الترتيب، سنواجه إذاً ثلاث منظومات فرعية للشخصيّة: هي (منظومة شخصيّة الفرد)، و(منظومة شخصيّة الأسرة)، و(منظومة شخصيّة المجتمع)، ونقول هنا: يجدر بنا أن نذكِّر أن هذه المنظومات الشخصيّة تتموضع ضمن المنظومات السابقة (الوصفية، القيمية، التكليفية)، وبالتالي يمكن أن نجعل هذه المنظومات الصغيرة على شكل شبكة مترابطة في سياق المنظومة الكلية لشخصيّة المرأة.

منظومة الوصف	منظومة شخصية الفرد	منظومة شخصية الأسرة	منظومة شخصية المجتمع
منظومة القيم	منظومة شخصية الفرد	منظومة شخصية الأسرة	منظومة شخصية المجتمع
منظومة التكليف	منظومة شخصية الفرد	منظومة شخصية الأسرة	منظومة شخصية المجتمع

الرسم البياني رقم 3
الشبكة المترابطة للمنظومة الجامعة لشخصيّة المرأة

إن الرســـم البياني المدرج أعلاه يبيّن أن الإسلام يأخذ بعين الاعتبار الشخصيّة الفردية والأسرية والاجتماعيّة للمرأة، وذلك سواء من ناحية التوصيفات المختلفة التي يقدمها، أم من ناحية الخصائص السلوكية للمرأة وقيمتها المؤثرة أيضاً، مضافاً إلى الناحية التكليفية والحقوقية في مواقف المرأة، وتوجُّهاتها نحو الآخرين، أو العكس. وهي تشكل مجموعة من المفاهيم التي يجب أن تستخرج من النصوص

والمصادر الدينية، وأن يُعمَد بعد ذلك إلى شرحها وتبيينها بشكل دقيق.

إن بناء المنظومة المترابطة لشخصيّة المرأة لا ينتهي عند هذا الحد. فإذا ما دققنا في الموضوع أكثر فأكثر، يظهر لنا أن الإسلام أعطى لكل بعد من الأبعاد الفردية، والأسرية والاجتماعيّة المتعلقة بالمرأة محاورَ جزئيةً تُطرح في البنية التي تبيّن هي بنفسها نُظماً معرفيةً أصغر في هذا المجال؛ وعلى سبيل المثال: في البعد الفردي، أكَّدَ الإسلام على ثلاثة جوانب تتعلق بالحياة الإنسانية، وهي عبارة عن: البعد النفسي، أو الباعث النفسي، والبعد الذهني أو النظري، والبعد السلوكي أو العملي[1].

وهكذا يمكن القول إنّ الإنسان ـ ومن جملته المرأة ـ من حيث كونه شخصيّة إنسانية، يمتلك في جنبة من جنباته مجموعة من الحالات الروحية التي تشكل الشخصيّة النفسية للإنسان. وعلى رأس هذه الحالات، تلك الرغبات والتعلقات التي تشخّص مقدار الحب والبغض، أو مقدار الانجذاب والرفض عند الإنسان، نحو جميع الأمور التي ينتخبها. ومن جانب آخر، نرى أنّ المرأة تمتلك مجموعة من الخصوصيات والنشاطات الذهنية والمعرفية، وأنّ هذه المعرفة تعكس صورة عنها، وعن المحيط الذي تعيشه. وأنّ الشخصيّة الذهنية والمعرفية للمرأة ترتبط بمقدار قدراتها الذهنية وحجم معلوماتها؛ وبالتالي، فإن المرأة تمتلك مجموعة من الأفعال وردّات الأفعال تجاه نفسها وتجاه المحيط الخارجي. وهذه الأنظمة الثانوية الثلاثة ـ أي المنظومة النفسية

---

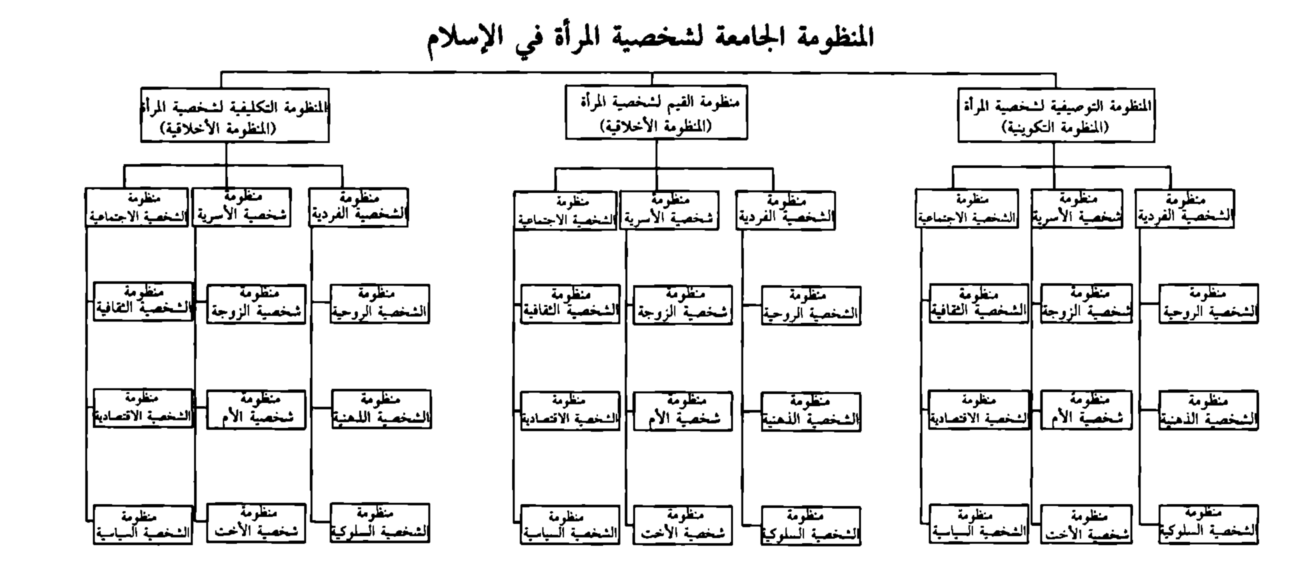
(1) قسّم علماء النفس الغربيّون الشخصيّة النفسية إلى ثلاثة جوانب، وذكروا لها العناوين التالية: (الاستعداد) و(المزاج) و(الدافع) أنظر: ماي ويز ربرتو، ساخت وپديدآيى وتحول شخصيت (بناء وتكوّن وتطور الشخصيّة)، ص17. والفرق بين هذا التقسيم وبين ما ورد أعلاه جاء في المتن يحتاج إلى موقع آخر يبحث فيه.

للشخصيّة، والمنظومة الذهنية للشخصيّة، والمنظومة السلوكية للشخصيّة ـ تتموضع بدورها أيضاً في كل واحد من النظم الفردية المذكورة سابقاً.

وإذا ما بحثنا في المنظومة الشخصيّة للأسرة. نرى أن المرأة تمتلك في البعد الأسري أيضاً، أدواراً ووظائف مختلفة. فالعائلة النموذجية تتكون من ثلاثة أركان هي: الأب والأم والابن. وبالتالي يمكن للمرأة أن تمثّل في العائلة دوراً من الأدوار الثلاثة الآتية: دور الزوجة، ودور الأم، ودور الأخت. وبناءً على هذا تتبين مجموعة الموضوعات التي سَلّطت الضوء سابقاً على وجهة النظر الإسلامية في جميع الأمور والمسائل المتعلقة بكل واحدة من الأدوار الثلاثة. لتصبح المنظومات الفرعية التي تندرج تحتها مرتبة على الشكل الآتي: (منظومة شخصيّة الزوجة)، و(منظومة شخصيّة الأم)، و(منظومة شخصيّة الأخت).

كما أن للمرأة في البعد الاجتماعي أيضاً، أدواراً مختلفة يمكن أن تؤدّيها. وسنشير في المكان المناسب إلى أنّ الإسلام وخلافاً للنظرة المتحجّرة، والنظرة القاصرة التي تنظر في اتجاه واحد فقط، قام من خلال اعترافه بحقوق المرأة وقيمتها الكبيرة في الأسرة، بتأييد عمل المرأة في ميادين المجتمع بشكل يتناسب مع تكوينها الذي كُوِّنَت عليه، كما يجب أن نتصور بشكل عام، أن الإسلام، جعل للمرأة دوراً بنّاءً في المجتمع، آخذاً بعين الاعتبار أدوارها في الميدان الثقافي، والاقتصادي، والسياسي. وبالتالي يمكننا أن نستخلص ثلاث منظومات فرعية تندرج تحت منظومة الشخصيّة الاجتماعيّة للمرأة، وهي: (منظومة الشخصيّة الثقافية)، و(منظومة الشخصيّة الاقتصادية)، و(منظومة الشخصيّة السياسية).

ويمكننا أن نرسم مما قيل حتى الآن، مخططاً بيانياً عاماً، نبيِّن فيه البنية التي تُشكل شخصيّة المرأة في الإسلام، لتكون على الشكل الآتي:


المنظومة الجامعة لشخصية المرأة في الإسلام
المنظومة التوصيفية لشخصية المرأة (المنظومة التكوينية)
منظومة القيم لشخصية المرأة (المنظومة الأخلاقية)
المنظومة التكليفية لشخصية المرأة (المنظومة الأخلاقية)
منظومة الشخصية الفردية
منظومة شخصية الأسرية
منظومة الشخصية الاجتماعية
منظومة الشخصية الروحية
منظومة الشخصية الذهنية
منظومة الشخصية السلوكية
منظومة شخصية الزوجة
منظومة شخصية الأم
منظومة شخصية الأخت
منظومة الشخصية الثقافية
منظومة الشخصية الاقتصادية
منظومة الشخصية السياسية
منظومة الشخصية الفردية
منظومة شخصية الأسرية
منظومة الشخصية الاجتماعية
منظومة الشخصية الروحية
منظومة الشخصية الذهنية
منظومة الشخصية السلوكية
منظومة شخصية الزوجة
منظومة شخصية الأم
منظومة شخصية الأخت
منظومة الشخصية الثقافية
منظومة الشخصية الاقتصادية
منظومة الشخصية السياسية
منظومة الشخصية الفردية
منظومة شخصية الأسرية
منظومة الشخصية الاجتماعية
منظومة الشخصية الروحية
منظومة الشخصية الذهنية
منظومة الشخصية السلوكية
منظومة شخصية الزوجة
منظومة شخصية الأم
منظومة شخصية الأخت
منظومة الشخصية الثقافية
منظومة الشخصية الاقتصادية
منظومة الشخصية السياسية

إذا ما طالعنا هذه البنية بشكل عام من الأعلى إلى الأسفل، نفهم أن النظام الفكري الإسلامي يتكفّل بوصف روابط شخصيّة المرأة في البعد الفردي، والأسري والاجتماعي. وأنه يُوصِّف ويبيِّن في الروابط هذه، خصوصيات المرأة الروحية والنفسية، مضافاً إلى الخصوصيات الذهنية والمعرفية، وكذلك الخصوصيات السلوكية. ومن هنا، نرى أنه من الواجب تتبّع تلك التوصيفات التي طرحها الإسلام في أبعاد الشخصيّة الأسرية للمرأة (في محاور الأمومة، والزوجية، والأخوّة)، مضافاً إلى التوسّع في محاور الوصف الإسلامي للروابط الثقافيّة، والاقتصاديّة والسياسيّة للمرأة.

والآن، إذا قمنا ـ وعلى هذا النسق نفسه ـ بدراسة منظومة القِيم لشخصيّة المرأة مع جميع المجموعات التي تندرج تحتها، فسيصبح مجال البحث هذه المرّة، هو نفس تلك المجالات المختلفة للشخصيّة من الجهة التي طُرحت فيها قيمتها ـ الإيجابية والسلبية الخاصة ـ من قبل الإسلام. فالكلام هنا هو عن قيمة كل واحد من الحالات الروحية أو الخصوصيات الذهنية والمعرفية وعن السلوك الخارجي و...، وعن رتبته ومنزلته التي يجب أن يوضع فيها في سلسلة مراتب التقييم، وبشكل عام، سيكون هناك حيز في هذا المحور للتقييم النهائي والمتوسط، كما سيكون هناك حيز لتبيين سلسلة نظام التقييم لشخصيّة المرأة في الإسلام.

وبناءً على هذا، سيكون من الممكن تعريف المنظومة الحقوقيّة للمرأة، مع جميع المجموعات التي تندرج تحتها. فالمنظومة الحقوقية للمرأة ليست محدودة بالحقوق الأسرية فقط، بل تتأثر أيضاً بحقوقها

الاقتصاديّة، والثقافيّة والسياسيّة؛ وهذان الحقان يجب أن يُؤخذا بعين الاعتبار إلى جانب حقوقها الفردية، والتي تشمل الحقوق النفسية، والمعرفية والسلوكية. وما يقال عادة عن حقوق المرأة، لا يشمل إلا حقوقها الظاهرية والسلوكية على أقصى تقدير، والحال أننا نؤكِّد على كون الجوانب المعرفية والذهنية من جانب، والجوانب النفسية والعاطفية من جانب آخر، جُعِلت في طي النسيان، مع أنّ الإسلام أكّد تأكيداً خاصاً على هاتين الجنبتين بالنسبة للمرأة.

يمكن الادعاء من خلال هذه النظرة، أنّ التكلُّم من وجهة النظر الإسلاميّة حول شخصيّة المرأة، إذا لم يأخذ بعين الاعتبار جميع الجوانب المذكورة أعلاه، موضوعة جنباً إلى جنب، ومترابطة مع بعضها البعض، فإنّ النظريّة ستكون ناقصةً وبعيدة عن الواقع. وبالتالي سيصبح الأشخاص الذي يصوّرون النظرة الإسلاميّة للمرأة ممتزجة بالتفريق والهيمنة الرجولية، مخطئين حتماً في نظرتهم هذه، سواء أرادوا ذلك أم لم يريدوا، وخطأهم هذا هو خطأ علمي، وهو يتمثل بأنهم استمروا بعدم الاعتناء بالجنبة التوصيفية، والجنبة القيمية المختصّة بالمرأة في الإسلام، ليضيفوهما إلى جانب الأحكام الحقوقية المعلقة بها، بل إنهم حتى في المجال الحقوقي، نظروا من زاوية الأحكام الجزائية أو المالية فقط، ولم يجعلوا المجموعة الحقوقية الإسلامية التي تتعلق بشؤون المرأة في بوتقة ومنظومة متكاملة أو متناغمة مع بعضها البعض.

إن الذي عُرض حتى الآن، هو فقط عن جانب (البنية النظريّة) المتعلقة بمنظومة شخصيّة المرأة. وقد قيل سابقاً: إن دراسة أيّة منظومة من الناحية (العمليّة) يحوز على أهمية كبيرة، فهي إذا لم تكن أهم من

البعد الإنشائي له، فإنها لا تقل أهمية عنه. وعليه، يجب على المجتهد أو الباحث في مجال الدراسات الإسلامية حول المرأة. أن يبيِّن ـ إلى جانب التعرّف على المنظومات المذكورة سابقاً ـ الهدف أو الوظيفة المرجوّة من كل منظومة، وأن يشير أيضاً، إلى وظيفة النظام الكلي لشخصيّة المرأة في مجموعه العام. فهذه الأهداف، وهذه الوظائف، هي التي تظهر الحقيقة الواقعية لمنزلة المرأة ـ في الميادين المختلفة ـ من وُجهة نظر الإسلام.

أمّا النقطة المهمّة هنا، فهي أن لكل نظام عام، أو منظومة كلية أصولاً وقواعد شمولية، تتشكل منها بنية المنظومة، وتسير في سياقها. كما أنّ منظومة شخصيّة المرأة في الإسلام تتبع أصولاً وقواعداً تدلّ على النظرة الإسلامية الشاملة نحو شأن المرأة ومنزلتها. وبالتالي، حيث إنّ هذه الأصول تؤثر أيضاً في تصميم النموذج لشخصيّة المرأة، سندخل إذن في هذا الموضوع بما يتناسب مع البحث الأصلي.

الأصول الحاكمة على منظومة شخصية المرأة في الإسلام:

تصف العلوم الإنسانية عادة، الأصولَ الحاكمةَ على نظم المعارف الإنسانية كخطوة أولى، وبناء عليه، تعطي تعريفاً لبنية تلك النظم ونتائجها. بينما نجد أن الأديان الإلهيّة ـ وبسبب اهتمامها بالحياة العادية والأحداث الطبيعية ـ تعمل على بيان المعارف والقوانين الإلهية نفسها. ومن هنا نرى أنها تعرض الأصول الحاكمة، إمَّا في طيَّات المعارف الجزئية، أو تبيّنها على شكل مصاديق خارجية. وعندما يقرر الدين أن يقوم بدوره كاملاً في المجالات الاجتماعيّة من خلال كلياته، يصبح من الطبيعي أن لا يكون الاطلاع على التفاصيل الجزئية لتلك المعارف حلاً

للمشكلة، وإنما يصبح من الواجب ـ وبقدر الإمكان ـ أن نُجمِّع جميع العلاقات والروابط في قالب منظومة كلية واحدة، يمكن الاطلاع عليها، وبالتالي ستصبح معرفة (المبادئ والأصول الأساسية) ضرورية أيضاً في هذا السياق.

قبل كل شيء، نرى أن توضيح (الأصل) وتعريفه ضروريان ولو بشكل نسبي. فالمقصود من الأصل هنا، هو عبارة عن مجموعة من المفاهيم التي تزيح الستار عن الأُطر النظريّة للنظام، أو توضح الاتجاهات الكلية لأي منظومة. وعادةً ما تتحدث الأصول عن رأيها في (موضوع) ما، أو (علاقة) ما، أو في مجموعة من المواضيع والعلاقات في بعض المواطن، أمّا في المواطن الأخرى، فتقوم ببيان حكمٍ أو موقفٍ ما، فتوضح ماهية وعلَّة تلك الأحكام والمواقف وعلتها؛ وعلى سبيل المثال: نجد أن مبدأ (المساواة بين المرأة والرجل في الشؤون الإنسانية) أو مبدأ (الاختلاف بين الرجل والمرأة في الشخصيّة التكوينية أو القِيمية، أو الحقوقية) هما عبارة عن القواعد التي تلقي الضوء على مجالات متعددة من شخصيّة المرأة، فهما تزيح الستار عن الماهية أو علل الأحكام الخاصة بالمرأة في الإسلام[1].

يمكن من خلال هذا التعريف الإجمالي، التساؤل: كيف يمكن استخراج أصلٍ من الأصول من داخل النصوص الدينية؟ ثم ألَا تُعتبر

(1) لأجل الاطلاع على نموذج من هذه المبادئ، وتأثيرها الأساس على مجموعة نظام شخصيّة المرأة في الإسلام، راجع كتاب: مرتضى مطهري، نظام حقوق زن در اسلام (نظام حقوق المرأة في الإسلام)، محمد رضا زيبائي نجاد ومحمد تقي سبحاني، در آمدی بر نظام شخصيت زن (مدخل إلى نظام شخصيّة المرأة في الإسلام): سيد ضياء الدين مرتضوي، در آمدی بر شناخت مسائل زنان (مدخل إلى معرفة قضايا المرأة).

معرفة الأصول ـ بهذا المعنى المطروح ـ عملاً مُجهِداً، أو صعب المنال؟

نعم يجب الاعتراف بأنّ معرفة الأصول ليست ببساطة معرفة المفاهيم التي تتضمنها أي منظومة مطلقاً، ومع ذلك يمكن أن نُقدم على معرفتها إذا ما قمنا بإعمال المنهجيات المناسبة. ويبدو أنه يوجد ثلاث طرق للقيام بهذا العمل، وقد تبرز طرقاً أخرى غير هذه الطرق بعد التأمل والتفكير بنحو أعمق.

1 ـ **التصريح والتأكيد**: نجد أنّ بعض الأصول قد طُرحت بشكل صريح في النصوص والمتون الدينية، وأن نقاطها المحوريّة شائعة في مجموعة المعارف الإلهية. فعلى سبيل المثال: يمكن استنتاج مبدأ (ضرورة إنشاء وتدعيم البناء الأُسَريّ) من الروايات الصريحة، كما هو الأمر في هذه الرواية: (قال رسول الله (صلى الله عليه وآله): «**مَا بُنيَ في الإسلام بِناءٌ أَحبُ إِلى اللهِ عزَّ وجلَّ مِنَ التزويج**»[1].

2 ـ **التكرار في المصاديق**: نرى أنّ بعض المبادئ لم يتم تسميتها أو ذكرها بشكل صريح ومباشر في النصوص الدينية، إلا أن مصاديقها أو لوازمها جاءت بشكل متكرر في جزئيات الأحكام والعلوم، وكمثال على ذلك، نجد أننا، وإن لم نستخلص مبدأ (الاختلاف في الشخصيّة التكوينية والقيمية والحقوقية بين الرجل والمرأة) من الآيات والروايات نفسها بالدلالة التطابقية، إلا أن الكثير من الأحكام والتوصيفات

(1) حسين النوري، **مستدرك الوسائل**، ج 14، ص152 وراجع كتاب: محمد باقر المجلسي، **بحار الأنوار**، ج100، ص222.

الموجودة في النصوص الدينية المتعلقة بهذا الأصل قد ذكرت، كما أن مصاديق هذا المبدإ الكليّ عديدة أيضاً، وبناء على ذلك، يمكننا أن نُرتِّب آثاراً كاملة على لوازمها تمكننا من إطلاق أصل كهذا.

3 ـ النصوص البيانية: نجد أيضاً أن بعض الأصول لم يَرِد ذكرها ذكر في النصوص الدينية، لا بشكل صريح، ولا على شكل مصاديق ضمنية داخل مصادر الوحي، بحيث نستخلصها منها؛ ولكن مع ذلك يمكننا في الوقت نفسه من خلال القبول ببعض أنواع النصوص أن نجعل مجموعة كبيرة من الأحكام والتوصيفات الدينية كقواعد وأصول، وبالتالي سيصبح فهمها ميسوراً أيضاً.

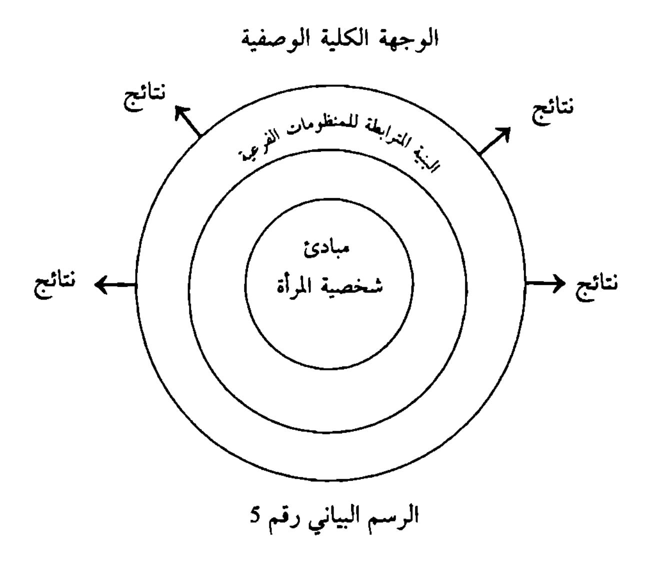
لقد أصبح من المعلوم حتى الآن، أن منظومة شخصيّة المرأة تشبه باقي المنظومات الكلية في تكوُّنها من ثلاثة أقسام أو ثلاث مراتب مختلفة:

1 ـ الأصول الحاكمة على شخصيّة المرأة، وهي عبارة عن الإطار الأساس للمنظومة.

2 ـ بنية وعناصر المنظومة الداخلية التي تمثل الهيكل الذي تتشكل منه المنظومة.

3 ـ الوجهة الكلية والوظائف الجزئية، والتي تمثّل النتيجة العامة للمنظومة، مضافاً إلى الجنبة الإبداعية والابتكارية في الحياة الإنسانية.

يتحدث الرسم البياني رقم 5 عن الأقسام الثلاثة هذه، وعن كيفية ارتباطها مع بعضها البعض:



الرسم البياني رقم 5

منهجية الوصول إلى منظومة شخصيّة المرأة:

لقد تم بيان أغلب الطرق المؤدية إلى معرفة المبادئ المطلوبة. ولكن السؤال الأساس والأهم هو كيف يمكن معرفة الهيكلية الأساس للمنظومة، أي البنية الداخلية لمنظومة الشخصيّة وعناصرها؟

وقد بيّنا في الفصل الأول؛ أنّ اتجاه الحضاريين، يعتمد على أن الأساس هو فهم الدين وتطبيق منهج الاجتهاد على الأصول. وبالتالي يعتبر منظومة الشخصيّة جزءاً من الفهم الديني. وبناءً على هذا، فهي تحتاج إلى منهجية علميّة اجتهادية في حد ذاتها؛ ولكن يجب أن نُوضّح قصدنا من الاجتهاد بشكل دقيق.

إنّ الاجتهاد في مفهومه العام، هو تلك المنهجية المُعتَمدة في الفقه الشيعي وفي المنهج الأصولي، ولكن من الواضح أن الاجتهاد في

مفهومه التقليدي يتكفل بمعرفة الآراء الجزئية كحدٍ أقصى، والتي لا تتعدى عادةً مجال التكاليف والحقوق الفردية. ولأجل معرفة الأحكام الاجتماعيّة أو تلك المتعلقة بالحكومة أو لأجل معرفة القِيَم أو التوصيفات الدينية، من الطبيعي إعادة النظر في بعض القواعد الاجتهادية ومن ثم إنتاج قواعد ومنهجية اجتهادية تتناسبان مع كل مجال وتختصان به. مضافاً إلى ذلك، يجب أن تمتلك تلك القواعد القدرة على إيجاد (الارتباطات) و(التوجهات الخاصة). فلقد تم التنبيه على أنه يجب أن يوضع في الحسبان ـ مضافاً إلى معرفة العناصر ـ معرفة الروابط بين العناصر، أو معرفة اتجاه المنظومة الخاص، لأجل معرفة أي منظومة معرفية.

ومن هذا المنطلق، يمكن أن نستنتج أنه يجب أن نقوم بتطوير منهجية اجتهاد الأصوليين، مع الحفاظ على مبانيها وأطرها التقليدية، وذلك في اتجاهين على الأقل، فنجعله متكاملاً: فمن جهةٍ، يجب أن نعرف قواعد استنباط المفاهيم القِيمية والوصفية، ومن ثم نضيفها إلى القواعد الموجودة التي تُعنى عادة بالمفاهيم المتعلقة بالحلال والحرام. ويجب الالتفات هنا إلى أن القواعد تعتمد في نظرتها بشكل رئيس على الجوانب المتعلقة بحقوق الأفراد، وأنها تخلو من المنهجيات التي يمكن من خلالها التوصّل إلى الأحكام الاجتماعيّة أو إلى «فقه الدولة»؛ ولذلك يجب أن يكون العمل على تكاملها في هذا الاتجاه هو أحد الأهداف والغايات عند تطوير الفقه والاجتهاد.

ومن جهة أخرى، يجب أن يكون الاجتهاد التقليدي مجهَّزاً بمنهجية

لمعرفة المنظومة. كما أشرنا إلى ذلك سابقاً، فمنهج الاجتهاد الحالي انتزع صحته واعتباره لأنه أثبت كفاءته كأفضل منهج في (الاستناد) و(الحجية) تجاه مصادر الوحي. وإذا ما أقرّينا بأن سعة الوحي أكبر بكثير من مجال حقوق الأفراد وتكاليفهم، سيتوجب على هذا المنهج أن يثبت كفاءته في الاستناد والحجية، ليتمكن من التطور، بحيث يشمل بذلك جميع المجالات التي تغطيها مصادر الوحي أيضاً.

في الأساس، يمكننا القول بأن المنهجيات هي أمور عقلانية وعقلائية، تكتسب اعتبارها وصحتها من تغلغلها المفترض في الموضوع الذي يتم البحث فيه. وهذه النقطة تحتاج إلى البحث والتحقيق بشكل أكبر أيضاً، وعليه يجب أن تطرح للبحث في المكان المناسب.

بناءً على هذا، يجب علينا أن نستفيد من منهج الاجتهاد في مفهومه الدقيق والمتطور لأجل الوصول إلى منظومة الشخصيّة للمرأة، وذلك باعتبار المنظومة أحد الأقسام الفرعية للمعرفة الدينية ولمصادر الوحي.

تساؤلات تأسيسية ومبانٍ نظريّة:

لقد تحدثنا حتى الآن عن الأقسام والأجزاء المختلفة لمنظومة شخصيّة المرأة، ولكن، قد يضع بعض الأشخاص نظريّة «الانتظام في المجالات الدينية» في دائرة السؤال، أو قد يشككوا في كل المشروع والاتّجاه الموجود؛ وعلى سبيل المثال، من الممكن أن يشكّك الذين يعملون في مجال الدين فيقولون: من أين علمتم أنّ للدين نظريّة وفكرة

تتعلقان بمجالات الحياة الاجتماعيّة للبشر أيضاً؟ وإذا ما حققنا في هذه النوع من الأسئلة، فإننا سنصل إلى مجموعة أسئلة أخرى كالأسئلة التالية: ما هي الحاجة إلى الوحي الإلهي، وإلى إرسال الأنبياء والرسل عندما تكون احتياجات البشر المادية متوفرة، وعندما تكون التجارب والعبقرية الآدمية قادرة على أن تحل المعضلات التي تواجه البشرية؟ وإذا ما تصورنا ديناً ورسالة على الفرض الذي تقولونه، فهل يمكن أن نجد التلبية لاحتياجاتنا المتنوعة والمتغيرة للبشر من خلال مجموعة معارف محدودة وجامدة؟ وإذا ما قبلنا بأنّ الدين يُعتبر أحد المصادر المعتمدة في مجال القِيم، وفي مجالات الأخلاق والحقوق، فكيف يمكن أن نقبل بالدعوة إلى التعبُّد بالوحي، في ساحات المعارف العلميّة والفلسفية أو التوصيفات لحقيقة الوجود، أو لماهية الإنسان، أو لماهية المجتمع؟ بالإضافة إلى ما تقدم، فإن أقصى ما يمكن إدّعاؤه به، هو أن الدين قد طرح بعض المواضيع المرتبطة بهذه الأمور؛ ولكن أن يكون الدين قد تكفّل بتقديم أيّة منظومة معرفية في مجالات مثل شخصيّة المرأة، فهذا الأمر محل شكٍّ وتأمّل؟! ومن الأساس، نجد أنّ عمليّة النزول التدريجي للوحي نفسها، بالإضافة إلى هذا الخليط غير المتماثل في الآيات وامتزاجها مع بعضها البعض، كلها أمور تشير إلى أن الدين لم يكن يعمل على تقديم الأحكام والأفكار المنتظمة. بل إن نسبة الانتظام للدين، تعود إلى الخلط بين الدين والأيديولوجية، مع أنه يجب أن لا يقاس في أي وقت من الأوقات بين الدين، وبين الأيديولوجيات البشرية، و. . . . !!

هذه الأسئلة ـ التي لا حصر لها ـ يجب أن تُطرح في الموقع المناسب

طبعاً؛ ولكنها لا تُبحث في منظومة شخصيّة المرأة، غير أنها من المسائل التي يجب أن تبُحث بشكل أكبر في المجالات النظريّة؛ كما في نظريّة المعرفة، وعلم الكلام، وفلسفة الأخلاق، وفلسفة الحقوق، ليتم النقاش حولها. وقد قلنا سابقاً إن مباحثَ تأسيسيةً كهذه يتم بحثها على أنها فرضيات أو مسلّمات وبديهيات، وعلى هذا الأساس، يمكن أن يُخلص إلى إنتاج نظريات أو مفاهيم علميّة. ونحن نكتفي هنا فقط ببعض العناوين من هذه المباني، اعتماداً على المباحث التي طُرحت في المكان المخصص لها، وإذا لزم الأمر نعود لها في بحث منفصل آخر. وقد أشرنا إلى بعض تلك المباني في الفصل الأول في ذيل الكلام عن الحضاريين.
ويبدو أنه يمكن أن نعتبر هذه المباحث التأسيسية من هذا النوع ـ هي في المجموع ـ عبارة عن مبنى فكري لهذا النموذج والمنظومة.

1 ـ **جامعية الإسلام**: كانت أغلب الأنبياء الإلهيين تتجه نحو التأثير في العلاقات الاجتماعيّة، وعلى معادلات القوة في ساحات السياسة والاقتصاد خلافاً لما يرى التيّار العلماني الذي حصر الدين في المجال الخاص[1]، ومنع تدخله في المجال العام، وهذا الفكر الذي يعمل على التفكيك بين الفرد والمجتمع، ويوجّه الحياة الفردية بعيداً عن طبيعتها الاجتماعيّة، هو فكر خياليّ واهٍ وغير واقعي. فإصلاح الفرد والمجتمع، هما مَجالان متداخلان مع بعضهما البعض بالمعنى الأعمق؛ والإسلام جَارَى بين المجالين وجعلهما متناغمين. وبالطبع، نحن نقصد بالإسلام هنا، ذلك (الدين المنزل) والموحى من الله، وليس فقط ذلك الدين

(1) لقد عرّف (المجال الخاص) و(المجال العام) في الثقافة الغربية بأكثر من تعريف، وأشهرها هو الذي عرفه ستيورات ميل، فقد عرف المجال الخاص بأنه ذلك المجال من السلوك الإنساني الذي لا يترك أثراً في الروابط الاجتماعية.

المشهور والمعروف حالياً بين الفقهاء وعلماء الدين. وقد طرحنا سابقاً بعض المواضيع عن جامعية الإسلام.

2 ـ انتظام المعارف الإلهية: رفضت مجموعة من المَفكرين أن يكون الدين ممتلكاً لأيديولوجية خاصة به، وادّعت أن الدين عبارة عن مجموعة من الآراء المستقلة والمنفصلة عن بعضها البعض، كما أنهم لم يكتفوا بالقول إن الدين غير مترابط الأجزاء فقط، بل ادعوا أنه يسعى إلى إيجاد الحيرة عند المخاطبين أيضاً[1]. وقد أنكرت هذه المجموعة وبشكل دائم الانتظام الداخلي لأجزاء وأقسام المعارف الدينية، وذلك لأنهم خلطوا بين مفهوم (الأيديولوجية) في الثقافة الغربية، وبين (الانتظام المعرفي). ولقد تعرفنا سابقاً على مفهوم الانتظام، ولكن، يجب التوضيح في الموقع المناسب أنه من دون وجود الترابط والانتظام في الدين الواحد أو المنهج الواحد، سيصبح أصل هداية الإنسان ورعايته نحو السعادة والحظوة الواقعية مستحيلاً.

3 ـ ثبات وأزليّة المعارف الإلهيّة: لا شكّ في أنّ الأحكام والقيم المتناسبة والمتزامنة مع المصالح العرضية، قد طرحت في حياة النبي الأكرم (صلى الله عليه وآله)، من مرحلة بداية الدعوة إلى مرحلة انتشار الإسلام، ولكنّ خاتمية الدين، هي بمعنى أنّ أصل المعارف الدينية الإلهية ـ من التوصيفات الدقيقة للقِيَم والتكاليف ـ قد وضعت حلاً لمشاكل كل الأزمان والأماكن. وأن تطبيقها دائماً كان بشكل تدريجي يتناسب مع الظروف المختلفة.

ظنّ بعض المثقفين المسلمين ـ مثل، إقبال اللاهوري ـ أن خاتمية الدين بمعنى إيصال البشرية إلى مرحلة النضوج، وتهيئة العقل الإنساني

---

(1) عبد الكريم سروش، فربه تر از ايديولوزي، (أوسع من الأيديولوجيا)، ص157.

لكي يستلم تدبير شؤونه بنفسه[1]. ولقد أشار الشهيد مطهري في جوابه على إقبال إلى أن هذا الرأي يؤدي إلى (خاتمية الدين)، وليس إلى خاتمية الوحي والنبوة.

لقد تمت الإشارة في الفصل الأول إلى مجموعة أخرى من المباني النظريّة؛ كعلاقة الدين بالعقلانية، وعلاقة الدين بالعلوم البشرية، وعلاقة الدين بالتطور الاجتماعي، والولاية الدينية الاجتماعيّة، ورعايتها لنضج جميع الجوانب الإنسانية، و. . . .، ونشير إلى أن كل العناوين التي ذكرت هنا أخذت على أنها مسلمات، أو على أنها بديهيات، ولكنها ستكون مورد بحث وتحقيق في المكان المناسب.

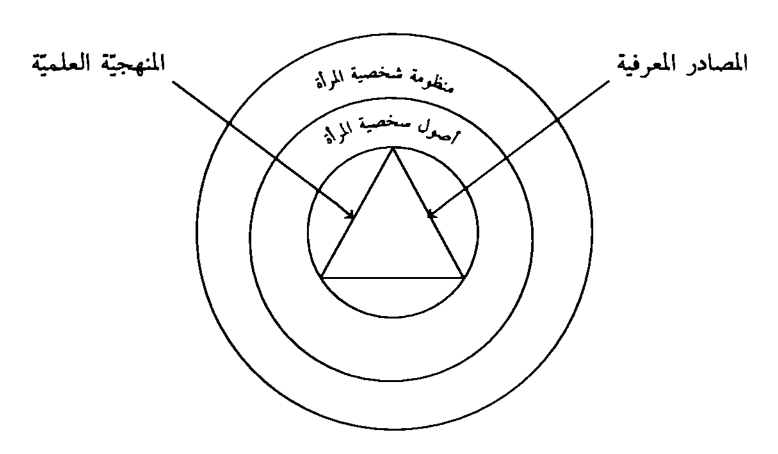
لقد أصبح الفرق بين المباني النظريّة والأصول الحاكمة على منظومة شخصيّة المرأة معلوماً مما قيل حتى الآن. فـ(الأصول) جزءٌ من منظومة الشخصيّة، وهي ناظرة إلى وضعية المرأة، بينما تطلق (المباني) على المباحث المطروحة في مجالات أخرى، لها أثر غير مباشر على منظومة شخصيّة المرأة[2].

نختم هنا بحثنا حول منظومة شخصيّة المرأة. ويمكننا في النتيجة إذا ما أردنا أن نعرض مراحل منظومة شخصيّة المرأة، وكيفية تبلورها، أن نقدم ذلك في القالب التالي:

---

(1) محمد إقبال لاهوري، **احياي فكر ديني در اسلام** (إحياء الفكر الديني في الإسلام) ترجمه إلى الفارسية أحمد آرام، ص145 و146؛ وللاطلاع على آراء المفكرين المسلمين المعاصرين في هذا المجال، راجع: محمد تقي السبحاني، **فروغ دين در فراق عقل** (نور الدين في فراق العقل)، (مجله نقد ونظر) السنة الثانية، ش2، ص145.

(2) مرتضى مطهري، **مقدمه اي بر جهان بيني اسلامي** (مقدمة على الأيديولوجية الإسلامية)، ص172.



الرسم البياني رقم 6

النموذج الجامع لشخصيّة المرأة في الإسلام:

قلنا إنّ منظومة شخصيّة المرأة في الإسلام، ثابتةٌ عند كل النساء، وفي كل العصور والأجيال والأوطان. ولكننا نعلم أن للإنسان قابلية على التكامل، وأنّ المجتمع الإنسانيّ يزداد تعقيداً، وتطوّراً في المجالات المختلفة، سواءً الثقافية، أو السياسية أو الاقتصادية، وذلك على امتداد التاريخ. فهل من الممكن المطالبة بتنفيذ الأحكام والقِيم الإسلامية للمرأة، مع تجاهل الإمكانات والقدرات الفردية، أو قابليات التكامل في المجتمع الإنساني في كل مرحلة من مراحل التاريخ؟

يمكن طرح هذا السؤال بشكل آخر، فنقول: هل يمكن أساساً لأي فرد مكلَّف، أو هل يمكن لأيّ مجتمع ملتزم ومؤمن أن يقوم بتطبيق الأحكام الإسلامية في كل الظروف؟ وبالتالي ما هو دور الظروف والقدرات الموضوعية في تحقق الأحكام؟ بالطبع، يمكن القول إن الإنسان قد يفقد ـ في بعض الظروف الزمانية والمكانية ـ إمكانية تطبيق

الأحكام والقِيم، ومن ثم، وبسبب (الاضطرار) يصبح من غير الممكن تطبيق بعض الأحكام. ولكن السؤال الذي نطرحه يتعدى موضوع الحالات الاضطرارية. فنقول: ما هو دور العلاقات الموضوعية في تحقّق الدين في المجتمع، وذلك في الحالات العادية؟ وما هي الصورة التي تكون عليها الحالة الاضطرارية؟ وإلى أيّ مقدار يمكن أن نغيّر ذلك الوضع؟

وإذا تناولنا الموضوع من زاوية أخرى، نتساءل عن ماهية المفاهيم الأخلاقيّة والحقوقية الإسلامية؟ وهل تتعلق هذه المفاهيم فقط ببيان (القواعد العامة) للأخلاق وللحقوق، أو أنها تحدّد الأحكام و(الوظائف بالنظرة الأولية)[1]، أو أنها تظهر (الوظيفة الفعلية) والمنجّزة؟

من البديهي أن الأخلاق والحقوق الدينية، هي أكثر بكثير من القواعد الأخلاقيّة العامة، ولكنها من جهة أخرى، لا تتسع أيضاً للوظائف الفعلية، في دائرة الرسالة الدينية الخالدة التي تخاطب العموم وتشمل كل الأقطار. وبناءً على هذا، فإن الإسلام ـ كما هي الأديان الكبيرة والمدارس البشرية ـ يحدّد الوظائف بالنظرة الأولية فقط كحدٍّ أقصى. فشروط الحجاب الصحيح، وضوابط التعامل بين الرجل

(1) prima facie duty إن الأحكام والوظائف بالنظرة الأولية، تطلق على المفاهيم التي تشكل قاعدةً، فهي ليست عبارة عن مجموعة القواعد الأخلاقيّة العامة فقط، مثل: (أصل العدالة، أو طلب الخير)، بل هي على العكس من (الوظيفة الفعلية) لا تتدخل بالتكليف الخاص للفرد في الأمور الخاصة (مثل، أن تكون وظيفتي الحالية هي أن أساعد الشخص الفلاني)؛ وإنما تقوم بتعيين المصداق الخاص والمشخص للأحكام الكلية، المنطبق على المكلف أو الفاعل لفعل أخلاقي، ليضعها في كل مورد من الموارد على عهدة ذلك الشخص.

والمرأة، وأنواع الزواج وطرقه الصحيحة أو غير الصحيحة، والحقوق المتبادلة بين الزوجين، والنفقة المالية للمرأة، وحق المرأة في الملكية وشروط التملك، و. . . أمور أخرى من هذا القبيل، تطرح سريعاً هذه المسألة، وهي أن نوعاً كهذه الأحكام لا ينظر في ذاته إلى نوع خاص من الحجاب، أو أسلوب خاص من علاقات المرأة والرجل، أو الأعمال الخاصة بالمرأة و. . .، وإنما ينظر إلى شروط وعوامل معيّنة، تكون صورها ومصاديقها واضحة وظاهرة. وبالتالي فالسؤال الأساس هو: ما هي الرابطة بين الشريعة والأخلاق الإسلامية، وبين هذه العوامل المتغيرة والمتنوعة؟

يمكن أيضاً، أن يطرح سؤال آخر في هذا الصدد: وهو أننا نرى أن للأفراد مراتب مختلفة في قدراتها الذهنية، والنفسية والسلوكية، وذلك بغض النظر عن التغيّرات التاريخيّة وعن تنوع العلاقات الاجتماعيّة، حتى في المجتمع المحدود أيضاً؛ ونرى كذلك أن الاستعدادات الموجودة لتطبيق الأحكام والمبادئ الدينية تبرز بشكل متفاوت بين الأشخاص، بل أكثر من ذلك، نجد أن إرادة الفرد الواحد أيضاً في تطبيق الأحكام الدينية تتوقف على كمالاته الروحية والمعرفية التي اكتسبها، وكذلك في اختياره الصور الابتدائية أو صور الحقوق والمبادئ الإلهية الأكمل؛ فعلى سبيل المثال، مع أن هناك ـ في النظرة الأولى ـ صوراً مختلفة تماماً من التعاملات المجازة للمرأة، أو خيارات متنوعة من أنواع الأعمال والأشغال المباحة لها، و. . .، لكن لا شك في أن هذه المصاديق ليست في مرتبة واحدة في سلّم الرُتب والمبادئ، خاصةً إذا التفتنا إلى مجموعة الضوابط والقوانين الدينية. ومن ثمّ فالخيارات التي يختارها كل شخص لوضع ما أو لمصداقٍ ما، تتوقف على استعداداته وقابلياته الفردية

والاجتماعيّة في كل الظروف. والسؤال هو كالتالي: كيف يمكن من خلال الأخذ بعين الاعتبار مجموعة المعارف الإلهية (أي: منظومة شخصيّة المرأة)، أن نصل إلى تحديد المصاديق، وتعيين المراتب القيمية لكل مصداق؟

إن هذه الأسئلة جميعها، تنم عن ترابط معيَّن، وهذا الترابط يجب أن يكون ثابتاً داخل منظومة شخصيّة المرأة في الإسلام، مع مراعاة الشروط والمقتضيات الخارجية والعمليّة.

يضع التجديديون أصابعهم على هذه التغيرات الخارجية عند مواجهة هذه الأسئلة، طالبين إعادة النظر في المعارف الإلهية؛ كما أنهم يصفقون لتأويل الأحكام والمبادئ الدينية وتوجيهها (باسم قابلية الدين للقراءة)[1]، أمّا التقليديون، فعادةً ما يصرون على تطبيق الدين في قوالبه الكلية تلك، مغفلين أي أوضاع جديدةٍ قد تواجه فيها الأحكام قابليات واستعدادات متغيرة. ومع أن هذين الاتجاهين مختلفين اختلافاً كاملاً، ومع أنّ كلّ واحد منهما يقف في وجه الآخر في هذه المسألة، إلا أنّ النتيجة العمليّة لكلا النظرتين، هي عدم فعالية الدين في ساحات الحياة، ومن ثم ترك إدارة المجتمع لنماذج أجنبية وغريبة. إن التجديديين يفتون بعدم الفعالية العمليّة للدين من خلال عقيدتهم التي يرون فيها أن نماذج الحياة الحديثة لا تنسجم مع التقاليد الدينية، وأن الدين لا يمكنه أن يقدِّم نماذج مبتكرةً للحياة. أمّا التقليديون، ومن خلال إغفالهم للسبل الموصلة إلى النماذج الدينية للحياة، أقرّوا معترفين بأن الدين لا يمتلك

(1) انظر عبد الكريم سروش، فربه تر از أيديولوژي، مصدر سابق، ص57، حيث يرى الكاتب أن الفقه يفتقر إلى المنهجية وإلى نظام محدد.

عملياً نموذجاً دينياً، وبالتالي سيصبح الدين غير قادر على إدارة المجتمعات المعقدة.

بينما نرى، أن الحضاريين مصرّين على **أنّ المنظومة المعرفية الدينية ـ ومن جملتها، منظومة شخصيّة المرأة ـ لا يمكن أن تحقّق جميع جوانب القِيم الدينية في المجتمع، ما لم تُستبدل بنماذج مشرقة وفعّالة، وما لم يوضع لكل منظومة فرعية النموذج الذي يتناسب معها**. وبالتالي، يجب القيام بتنسيق نموذج شخصيّة المرأة وصياغته بعد معرفة منظومة شخصيّة المرأة. **فالنماذج في الواقع هي نقطة تلاقي المنظومات المعرفية مع المؤسسات الخارجية والاجتماعيّة**. وبالتالي يجب أن تراعي أقصى درجات الدقة في منهجية تنسيق النموذج.

بُنيَة نموذج الشخصيّة:

يتضح مما سبق، أنه يجب ملاحظة عنصرين في النموذج المعاصر:

1 ـ أصول القيم والأحكام البارزة للمذهب.

2 ـ الظروف الموضوعية والاجتماعيّة.

لقد بيّنا في الفصل الثاني أننا نعني بكلمة (الظروف) هنا، تلك (الإمكانات) أو القدرات الاجتماعيّة والتاريخيّة. وبالطبع، يجب أن نبيّن معنى (العوائق) أيضاً إضافةً إلى (الإمكانات)، وذلك لما لها من دور في تحديد النموذج. وبناءً على هذا يمكننا أن نعرف النموذج بهذا التعريف:

نموذج شخصية المرأة = منظومة شخصية المرأة × الإمكانيات والعوائق

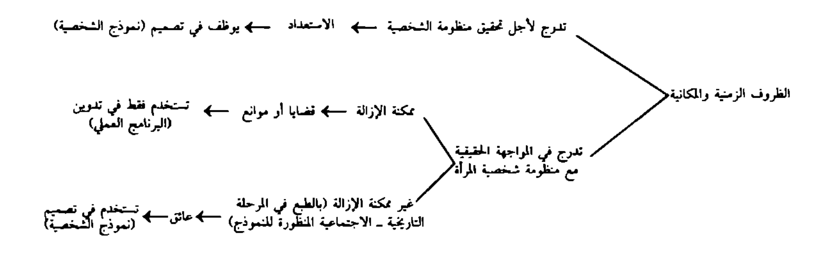
وقد عرّفنا في المباحث الماضية (الإمكانية) بأنها: هي ذلك الجزء

من الظروف الزمانية والمكانية التي تمثل حصيلة تراكم التجارب الطبيعية للبشر، وتكامل الظروف الخارجية. أمّا (العائق) فنقصد به الموانع الطبيعية لتحقّق قسم من المنظومة المعرفية. ولقد أدرجنا قيد (الطبيعية) في كلا التعريفين، لكي نبعد الظروف المنبثقة من النماذج الأجنبية والمخالفة للقيم الدينية.

من الممكن أن يثبت بالتجربة أن الكثير من موانع تحقق الدين في المجتمع المعاصر، هو أحداث غير مساعدة صنعها البشر ـ سواء النماذج الغربية أو الشرقية ـ وقد فرضت على الإمكانات الطبيعية أو الظواهر العادية لتكامل البشر. وبالطبع، إن هذه الأحداث غير المناسبة، قد تبرز هذه الأيام في قالب من الصراعات والتهديدات أو العوائق الجادة، وليس من الواجب أن تبدو تحت تأثير النماذج الثقافية أو الاقتصادية أو السياسية لمذاهب فكريّة مثل الليبرالية أو الاشتراكية. ولكنها أحياناً قد تنجم عن ظروف أخرى ساعدتها على الظهور، مثل الأعراف والعادات الخاطئة، أو الجمود والتأخّر الثقافيين، أو التخلّف الذهني والسلوكي لمجتمع ما.

إذا كانت التعاريف السابقة مفيدة من الناحية النظريّة، إلا أنها من الناحية العمليّة لا تعطي المعنى المطلوب كثيراً، وليس لديها القابلية للتحديد، فعلى سبيل المثال: لا يعتبر تحديد (الإمكانات الطبيعية) لـ(العوامل الأيديولوجية) أمراً سهلاً. وبالتالي نجد أن التعريف العملي لهذه المفاهيم هو أمر ضروري جداً. ولنبيّن ما نرمي إليه، نقترح أن نقوم بمقارنة بين الظروف الموجودة ـ بشكل عام ـ وبين مكونات منظومة الشخصيّة في كل محور من المحاور. وذلك بالقيام بما يلي: نعمل على التعرّف بشكل دقيق وعلمي على الأوضاع الموجودة في المجتمع،

وذلك بعد التعرف على مجموعة من المفاهيم لمنظومة الشخصيّة، أو إحدى المنظومات الفرعية الموجودة في ظلها، وهذه المقتضيات الزمانية أو المكانية لا تخرج عن إحدى حالتين: إمّا ظروف، بحيث توضع فيه القدرات والإمكانات فيها، لأجل تحقق تلك الأصول أو القِيم لمنظومة الشخصيّة، تحت تصرفنا. أو تدرج في المواجهة مع الالتزامات. الطائفة الأولى نسميها بناءً للتعريف (الإمكانية). أمّا الطائفة الثانية فهي نفسها على نحوين: إمّا أن تكون من جملة الموانع التي لا يمكن إزالتها من خلال الأدوات والقدرات البشرية الموجودة في المرحلة الزمنية التي نصمم فيها النموذج لتلك المرحلة[1]. أو أن تكون إمكانية التخلص منها أو تفكيكها موجودة، وهو ما يسمى بالموانع المؤقتة أو الموانع البيئية. ونطلق على الاحتمال الأول اصطلاح (العائق)، ونعتبره أحد العوامل المؤثرة على النموذج إلى جانب الاستعداد، أمّا الاحتمال الثاني فنلحظه تحت عنوان (موانع) و(قضايا) في مرحلة تدوين البرنامج العملي. ويمكن أن نبين الفكرة السابقة من خلال الرسم البياني التالي:



الرسم البياني رقم 7

(1) سنرى لاحقاً أن الأنماط تختص على نحو اللزوم بزمان خاص، أو بمحيط خاص، ولا يمكن أبداً أن تكون مختصة بجميع الأزمان والأماكن.

نشير هنا إلى أن الخلط بين الإمكانية والعائق من جهة، وبين الموانع والقضايا من جهة أخرى، هو أحد الاشتباهات الفكريّة الكبيرة، وأحد الأخطاء الفاحشة في الخطط العمليّة لبعض العقود المنصرمة، التي عانى منها بلدنا[1]. ويجب أن يُتّفق على أن الإمكانية والعائق هما عبارة عن (عنصر ثابت) ومسلّم، وأن قِيم المنظومة مقيدة بهما، وعلى أن توضع بعين الاعتبار في النموذج، أمّا القضايا والموانع فيجب أن تعتبر كـ(عنصر متغيّر)، وأن تحلّ وتفصل بشكل تدريجي في عمليّة التخطيط. وسنرى أنه حتى عندما تُؤخذ الموانع بعين الاعتبار في البرنامج العملي، فهي عبارة عن مرحلة عابرة في البرنامج المتوقع، ويتم السعي لأجل التخلّص منها أو لأجل تفكيكها في باقي المكوّنات الموضوعية. ولأجل الفصل بين هذين الأمرين في الموضوع المتعلّق بوضعية المرأة، يمكن تقديم الكثير من الأمثلة، كالحجاب، والعمل، والتعليم، والحقوق المدنية، و....

أنواع الإمكانات والعوائق:

يجب علينا الآن أن نعرف الإمكانات والعوائق المؤثرة في تصميم وتنسيق النموذج. فمن الواضح طبعاً أن الإمكانات المتناسبة مع مساحة التعقيد الموجودة في كل مجتمع، والمتناسبة أيضاً مع الموضوع المأخوذ بعين الاعتبار في النموذج، هي إمكانات مختلفة. وقد عثرنا على ما مجموعه ستة أنواع، أو ست زمر من الإمكانات و(العوائق)، وقد يحتمل العثور على إمكانات أخرى، إذا ما تمَّ التأمل والتحقيق بشكل أكبر:

---

(1) يقصد بالبلد هنا، إيران. (المترجم).

1 ـ **ظروف الحياة المحيطة:** هي عبارة عن مجموعة العوامل المحيطة؛ من ماء وهواء وموقعية جغرافية، حتى تشمل المعادن والثروات الطبيعية. هذه الإمكانات المحيطة والطبيعية من الممكن أن تؤثر في الاحتياجات، وفي كيفية معيشة الناس وأشغالهم، وفي نوع التعاملات والعلاقات بين أعضاء المجتمع ومعيارها، وفي شكل الحجاب و. . . .

2 ـ **الإمكانات العلميّة والمعلوماتية:** تعتبر القدرة والاستعداد الذهني، وحجم الانتاج المعلوماتي، ومقدار المعرفة العامة، ومساحة التطور العلمي، وسرعة انتقال المعلومات، وطرق التواصل والعمل المرتبط بالمجالات الخارجية، من جملة المؤشّرات على الإمكانات العلميّة والمعلوماتية. وبشكل عام نقول ين مجموعة الأمور العائدة إلى الذهنية الفردية والمجتمع عموماً، بالإضافة إلى النتائج المعلوماتية داخلة في مساحة هذا المحور.

3 ـ **الإمكانات الفنية والتكنولوجية:** يشمل هذا القسم مجموعة الأدوات والإمكانات الفنية التي لها علاقة بتسهيل العلاقات وإنتاج المنتجات. ولا شك في أن مساحة التطور الحرفية في أي مجتمع، تؤثر في النماذج السلوكية، العائلية والاجتماعيّة.

4 ـ **الإمكانات الاقتصادية:** وهي تشمل مساحة العلاقات الاقتصادية، والقدرات الاقتصادية، وكيفية تسييل الثروة ورؤوس الأموال، ونظام توزيع القوة الاقتصادية في المجتمع.

5 ـ **الإمكانات السياسية:** وتشمل مصدر إنتاج السلطة السياسية في أيّ مجتمع، ونظام توزيع القدرة على المساحات المختلفة، ومجالات تمركز السلطة، ومقدار مشاركة الطبقات والفئات المختلفة في الفعاليات السياسية البنّاءة. . . .

6 ـ **الإمكانات الروحية والعاطفية**: وهي عبارة عن نوع الرغبات والميول العامة للمجتمع، ومنظومة الأمور الحساسة والمؤثرة والأمور المقبولة، وحس المعرفة الجمالية للأفراد، وماهية التوجّهات والرغبات والقِيم، وكيفية التأثر في العوامل الخارجية، بالإضافة إلى العوامل والعناصر المؤثرة في التحريك العاطفي والنفسي وغيرها من الأمور المندرجة في هذا العنوان.

كما رأينا، إن كل واحد من المحاور الستة، يشمل بنفسه محاور أدقّ، ومؤشرات أكثر جزئية. وهذه المؤشرات في مجتمع المبدإ[1] يجب أن تطالع بشكل دقيق وعلمي في مرحلة صياغة وتصميم النموذج.

إن النقطة المهمة هنا، هي أنه لا يمكن لنا أن نرسم شكل القوالب الروحية، والذهنية، والسلوكية في النموذج من دون معرفة هذه النوع من الإمكانات ـ طبعاً في حد الإمكان ـ وهذه الإمكانات تشير إلى القيم والأحكام الموجودة في منظومة الشخصيّة المتعلقة بالتعليم، والعمل والمشاركة النسائية في المجتمع، في (مكانٍ معين) وفي (مرحلة زمنية معينة)[2] من التطور الديني للمجتمع، وسيظهر ويتجلّى ذلك بشكل دقيق لنعرف في أي الأعمال، وفي أي أنواع التعليم، وفي أي من قوالب المشاركة ستكون، لأنه من دون أخذ هذه الإمكانيات التي جاءت في

---

(1) المقصود من (مجتمع المبدإ) أو (البيئة المبدإ) هو ذلك الوضع الواقعي والموجود في المجتمع الذي تتبلور فيه خطط التغيير والتطور، والمقصود من (مجتمع المنتهى) أو (بيئة المنتهى) هو تلك الوضعية المطلوبة والمتوقعة، والتي يتجه المخطط نحو تحققها في ذلك المجتمع.

(2) إن لمصطلحي (مكان) و(زمان) في البحث الحالي، معنىً خاصاً يختلف عن المعنى الفلسفي والعرفي إلى حد ما. وشرح هذه المفاهيم سيتم في مباحث التخطيط.

المنظومة المعرفية للدين بعين الاعتبار، سنجد أن القيم والأحكام الكلية فقط، هي التي لم يعلم حتى الآن شكلها الحقيقي والعملي، ونجد أيضاً أن هناك فاصلة تفصلها من هذه الجهة إلى أن يتم التطبيق والعمل. وبناءً على هذا فالرسالة الأصلية للنموذج، هي: **أن الفصل الجاد بين المبادئ والقِيم يتم من خلال حشد الواقعيات الخارجية والعمليّة للمجتمع المبدإ.**

البنية الداخلية لنمط أو نموذج شخصيّة المرأة:

لقد ذكرنا أن بناء المنظومة يجب أن يتشكل اعتماداً على بناء محتوى النصوص والمصادر الإلهية؛ وذلك بمعنى أن العثور على النقاط التي تم التأكيد عليها في الدين والمتعلقة بمجالات المرأة (التي تكون في قالب أصول استنباط حاكمة) يكون من خلال استخراج الأشكال الأساس والأقسام الأساس والفرعية للمعارف الدينية التي تتحدث عن المرأة (والتي تستخرج في قالب «مخطط شبيه» لكل منظومة الشخصيّة)، وبالتالي يتم السعي لأن نقرّب بناء منظومة شخصيّة المرأة بشكل أكبر ـ إلى الحد الممكن ـ من البناء المعرفي (للدين المنزل)، وذلك من خلال الاجتهاد المتواصل في النصوص الدينية للوصول إلى القِيم والأحكام الجزئية للمرأة، وإلى الترابط الموجود في ما بينها. ولكن! هل يجب أن نتابع في بناء نموذج الشخصيّة نفس تلك البنية لمنظومة الشخصيّة، أم يجب أن نقدِّم بنية أخرى؟ لا شك في أن النظومة الشخصيّة للمرأة بعناصرها تلك وروابطها المستنبطة، يجب أن تمتلك الدور الأكبر والأساس في تنسيق النموذج، ولكن هل يعني هذا أنه من الواجب أن يتّبع شكل الأقسام في النموذج نفس تركيب المنظومة؟

هذا السؤال يضع أصبعه على أحد أهم المباحث في هذا المشروع

وأكثرها حساسيةً، والاشتباه في هذه المرحلة يؤدّي إلى هدر كل ما سعينا إليه في المراحل السابقة، ليجعلها بلا قيمة. وبالتالي يجب أن نعطي مقدّمة مختصرة.

إن النموذج الديني ـ بناءً للاصطلاح الذي تم الاتفاق عليه سابقاً ـ هو عبارة عن نقطة الالتقاء بين عنصري (الحجية) و(الكفاءة العمليّة) للدين. والحفاظ على هذين العنصرين في النموذج يعني الاعتناء بـ(صِحَّة) أو صواب النموذج من جهة، و(صدقه) في الواقع الخارجي من جهة أخرى[1]. وتجدر الملاحظة إلى أن النموذج المصاغ يمثل أفضل مصداق لتحقق مجموعة الأحكام والقِيم الناظرة إلى (منظومة الشخصيّة) في عمليّة إثبات صحة أو حجية النموذج، وأنه إذا ما أردنا إثبات صدق أو فعالية النموذج يجب علينا أن نرى المقدار المؤثر للنموذج في المجتمع أو المحيط المفترض. ويجب الالتفات كذلك إلى أنه يوجد ترابطٌ واتصالٌ بين معياري الحجية والكفاءة العمليّة في النموذج، وأن الأمرين ليسا مستقلين عن بعضهما البعض؛ فنقول أولاً: إن الكفاءة العمليّة ليست عبارة عن مفهوم مطلق وغير محدد؛ **فالكفاءة العمليّة هي**

(1) عادة لا يجب أن يتم الفصل والتفريق بين هاتين العبارتين (الصحة) و(الصدق). أما في اصطلاحنا، فكل من هاتين العبارتين تمتلك مفهوماً استعمالياً مختلفاً، بمعنى أن كل ما هو صادق ليس بالضرورة أن يكون صحيحاً، وكل ما هو صحيح ليس بالضرورة أن يكون صادقاً. فالصدق في الواقع يحدد الرابطة بين معرفتنا و(الواقع الخارجي) الحقيقي، ويكفل تأثير معلوماتنا في المحيط الخارجي. بينما تساعد الصحة على الربط بين معرفتنا وبين (الحقيقة)، وتتكفل بأن تكون معلوماتنا عبارة عن إطار للحقائق والقيم، وأن تمتلك توجهاً نحو الحياة والوجود. بالطبع هذا البحث يحتاج إلى تفصيل في الموقع المناسب. ويجب أن نضيف أن الفصل بين هاتين العبارتين لا يعني الانفصال وعدم الترابط الدلالي أو العملي بين بعضهما البعض.

بمعنى (التأثير في الهدف). كما أن الكفاءة العمليّة تعني انتقال حالة شيءٍ ما من النقطة ألف إلى النقطة باء. وهذا الانتقال، إذا لم يكن هادفاً فلا معنى له. إذن فالكفاءة أو الصدق في نموذج شخصيّة المرأة، هما بمعنى أن النموذج يمكنه أن يؤثر على الوضع الموجود في المجتمع، ليخطو بذلك الوضع خطوة من موقع إلى موقع آخر، وليقترب من تطبيق وتحقق القِيم والأهداف الإسلامية المتعلقة بالمرأة.

بهذه المقدمة يمكننا إلى حد ما أن نجيب على السؤال السابق، والمتمثل بالتالي: هل يجب أن ينطبق البناء الظاهري على بناء منظومة الشخصيّة بشكل حتمي، أو يجب أن يَتَّبع منطقاً آخر؟

لقد عُلم مما ورد حتى الآن أن النماذج تمتلك صورةً وشكلاً ظاهرياً وتركيباً للمحتوى الداخلي. والشكل الداخلي للنموذج هو المعارف والقِيم المختلفة الموجودة في النموذج نفسها، وفي الواقع يعتبر روح أي نموذج وأساسه متمثلاً في إيجاد التحولات والتغيّرات الفردية والاجتماعيّة التي تقع على عهدته، أمّا الآثار الواقعية والأهداف العميقة البعيدة المدى فتنشأ من هذا الموضوع، وهي ذلك الشكل لمنظومة الشخصيّة تماماً. ولكن الشكل الظاهري للنموذج مرهون بالإمكانات الاجتماعيّة والتاريخيّة التي تؤمِّن ـ في الحقيقة ـ الجنبة العمليّة والمؤثرة للنموذج عن طريق الروابط الظاهرية المندرجة في النموذج.

وببيان آخر، يعمل النموذج ـ من خلال إظهار الروابط القابلة للانطباق على الظروف والإمكانات الموجودة ـ على تهيئة إمكانية دخول القِيم والأهداف المختلفة التي يحتويها في المجال الخارجي. ولأجل إيضاح هذا الادّعاء يمكن أن نعطي الكثير من الأمثلة عن الأمور التعليمية والاقتصادية والسياسية والثقافية.

ويمكن من خلال هذا الوصف أن نستنتج أن بنية نموذج شخصيّة المرأة في الإسلام، تشبه من الناحية الظاهرية بنية الإمكانات الخارجية، وأنها تتطلع بشكل مباشر إلى نوع الحاجات الواقعية لذلك المجتمع. ونموذج الحجاب مثال بسيط على هذه النقطة، حيث يتناسب هذا النموذج من ناحية تصميم الشكل، مع الإمكانات الستة التي بيّنّاها سابقاً، ويعود ذلك أيضاً إلى أرضية الإبداع والابتكار في تقديم النماذج الحديثة، وفي الوقت نفسه نجد أن تلك القِيم والأحكام الموجودة في منظومة حجاب المرأة في الإسلام، موجودة أيضاً في كل هذه النماذج التي تؤدي دوراً محورياً. وإذا ما أردنا أن نورد على هذه النقطة مثالاً أكثر تعقيداً من المثال الأول، نورد نموذج فعالية المرأة الاقتصادية أو التعليمية في المجتمع، والذي يختلف من مجتمع إلى آخر، بما يتناسب مع الإمكانات العلميّة والاقتصادية والحِرَفيَّة لذلك المجتمع، وبالطبع، إن البناء الظاهري في أي مجتمع زراعي بسيط، لا يتساوى معه في مجتمع متطور صناعياً. ولكن نفس تلك المنظومة الاقتصادية لشخصيّة المرأة، سواءً في بعدها التكويني، والقِيمي والحقوقي موجودة أيضاً في كل هذه النماذج المتنوعة التي تَتَحدد بهذه الصور، والتي تتميز عن نماذج مشابهة أخرى.

من هنا يمكن أن نستنتج أن البنية الخارجية لنموذج شخصيّة المرأة تتأثر بعاملين مباشرين:

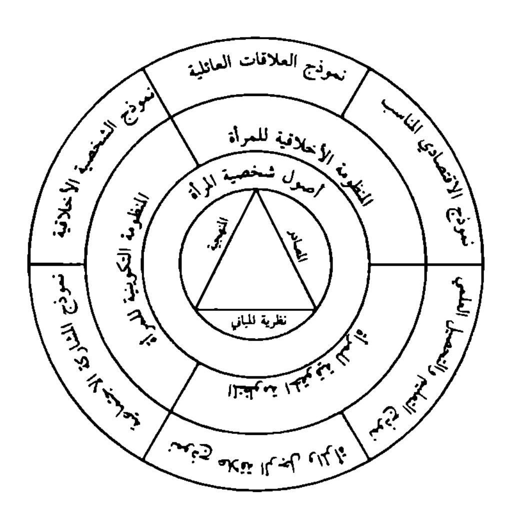
1 ـ إمكانيات وعوائق مجتمع المبدإ.

2 ـ الحاجات الواقعية للمرأة والمجتمع في الإمكانات المشابهة.

وكما قيل إن هذه البنية الخارجية تتأثر بشكل غير مباشر بمنظومة شخصيّة المرأة، وبمحتواها الوصفي والقيمي والحقوقي. وبالتالي يمكن

القول إنه إذا ما قُسِّمت بنية منظومة شخصيّة المرأة في الإسلام على أساس منظومات ثلاثية الأبعاد، أي التكوين والقيم والتكليف، وإذا أوجدنا بعد ذلك التقسيمات الأكثر جزئية التي تختص بالفرد والعائلة والمجتمع، فإن نموذج شخصيّة المرأة في الإسلام ـ في مجتمعات مثل المجتمع الحالي ـ سيكون مرتبطاً بنتائج تحقيقنا ومعرفتنا لعنصري الإمكانات والحاجات الواقعية، لتنقسم في النهاية إلى (نموذج الشخصيّة الأخلاقيّة)، و(نموذج العلاقات العائلية)، و(نموذج إدارة العائلة)، و(نموذج التعليم)، و(نموذج العمل)، و(نموذج المشاركة السياسية)، وغيرها من النماذج.

وبناء عليه، فمراحل وهيكلية نموذج شخصيّة المرأة في الإسلام، يمكن أن تلخص حتى الآن، في الرسم البياني التالي:



الرسم البياني رقم 8

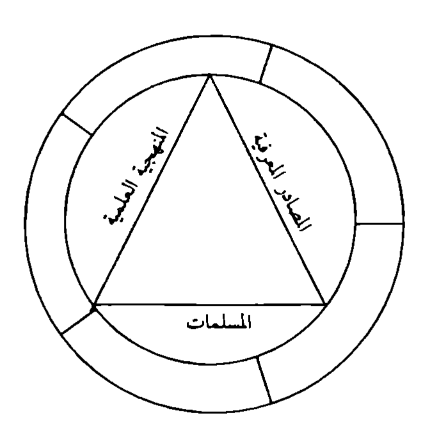
منهجية صياغة النموذج:

بعد أن توضحت بنية النموذج ورابطتها بالمنظومة، يجب علينا أن نجيب على هذا السؤال:

بأي منهجية وأدوات يمكن لنا أن نعمل على تصميم وصياغة النموذج؟

لقد أشرنا سابقاً إلى أنه يجب في البداية أن نعرف ثلاثة أمور ضرورية لأجل الوصول إلى منظومة شخصيّة المرأة: المسلمات، والمنهجية، والمصادر. وهذه الأمور الثلاثة، هي أكثر ما نحتاجه أيضاً لتصميم النموذج. وبشكل عام، كل المجالات المعرفية تحتاج على الأقل إلى هذه الأمور الثلاثة التي تعتبر كمقدمة لها. إذن فلأجل الوصول إلى نمط الشخصيّة، يجب أن يكون واضحاً بأي البديهيات أو المسلمات، وبأي منهجية، ومن أي مصدر يمكن أن يصاغ وينتج هذا النموذج.

إن الرسم البياني التالي يبين أن الأضلاع الثلاثة: المسلمات، والمنهجية العلميّة، والمصادر، لا تختص بمنظومة الشخصيّة، ولكنها تطرح في النموذج أيضاً. وإن جعل هذا المثلث في وسط الرسم البياني ومركزه، هو دلالة على وجوب مراعاة ثلاثية الأضلاع هذه، في كل المراحل حتى الوصول إلى البرنامج العملي للمرأة.



الرسم البياني رقم 9

أما الآن، فيجب أن نرى كيف، ومن أين يتم تأمين الحاجات الكبرى لنمط الشخصيّة؟. وبعبارة أخرى، ما هي المنهجية التي يتم بها استنباط معالم النمط؟ ومن أي المصادر يكون ذلك؟ وعلى أساس أي المسلمات والبديهيات؟

هذا وتُؤخذ مباني النموذج من اتجاهين: فبعضها يؤخذ من منظومة الشخصيّة (أي من تلك الأقسام التي ترتبط بحجية النموذج)، والبعض الآخر يعود إلى مباحث الترابط التي تعود بدورها إلى مجال الكفاءة العمليّة وصِدق النموذج. وبالتالي، فإن مصادر النموذج التي يستند إليها تعتمد على مجموعتين، وذلك كما حققناه في مجال آخر سابقاً. المجموعة الأولى: هي المجموعة المعرفية، التي استنبطت في منظومة الشخصيّة من النصوص الدينية، ومن خلال المناهج الاجتهادية. أمّا المجموعة الثانية: فهي مجموعة المعارف العلميّة والتجريبية التي حصلنا عليها عن طريق الإمكانات الاجتماعيّة والتاريخيّة لمجتمع المبدإ.

وبناء على ما تقدّم، فما يُتوصَل إليه من خلال الاجتهاد، وما

يُتوصل إليه عن طريق المعارف العلميّة المتعلقة بالإمكانات والعوائق، عبارة عن رأس المال الأساس للمحقق في صياغة وإنتاج النموذج. وبهذه الحالة، لن تكون المنهجية أية واحدةٍ من هاتين المنهجيتين المذكورتين على حِدة، بمعنى أن بنية النموذج ليست عبارة عن عمليّة اجتهاد، ولا هي عبارة عن منهجية تجريبية.

وكما أشرنا إليه في الفصل الثاني، فإن النموذج هو منظومة بحد ذاته، وهذه المنظومة تأخذ في اعتبارها العلاقات والأشياء الخارجية. وبالتالي، إن منهجية صياغة النموذج ستكون حتماً تابعةً (لمنهجية تحليل المنظومات وتصميمها)، وستكون عمليّة بناء النموذج خاضعة لقواعد (هندسة النُظم). وبالطبع، ليست المنهجية المعروضة هنا ذلك الشيء المطروح في الكتب التقليدية في باب تجزئة النظم وتحليلها، وفي هندسة النظم[1]، فتعريفنا للنموذج هنا يمتلك عناصر ومعايير معينة تختلف عمّا هو موجود في تعريف النموذج في الاصطلاح. وبناءً على هذا كله، يمكن القول ـ في مقام المقارنة ـ إن صياغة النموذج هي عمل يندرج تحت نوع من أنواع هندسة النُظم وتصميمها.

وبالطبع، سنبين في كتاب آخر من هذه المجموعة، منهجية تطبيق التصميم لنموذج شخصيّة المرأة في الإسلام؛ ولكننا يجب أن نبحث هنا بشكل إجمالي عمليّة بناء النموذج، لكي يصبح من الواضح، كيف يمكن

---

(1) ولرؤية نموذج يكون مثالاً على هذا الأمر، انظر: دِريك هيتشينز، كاربرد انديشه سيستمي (استعمال الفكر التنظيمي)، ترجمه إلى الفارسية: رشيد أصلاني؛ وكذلك على رضائيان، تجزيه وتحليل وطراحي سيستم (تجزئة وتحليل وتصميم النظام)، وكذلك ريتشارد أل. ديفيد، تئورى سازمان وطراحى ساختار (نظريّة المؤسّسة وتصميم الهيكلية)، ترجمه إلى الفارسية علي بارسائيان وسيد محمد اعرابى.

الوصول إلى النموذج الجامع لشخصيّة المرأة من داخل منظومة الشخصيّة ومن الإمكانات.

إن لصياغة النموذج الجامع لشخصيّة المرأة، مرحلتين أساسيتين: في المرحلة الأولى يجب أن يعمل على تصميم النموذج الكلي وصياغته، على شكل منظومة جامعة، أمّا في المرحلة الثانية فنعمل على تصميم النماذج الأصغر (مثل: نموذج العمل، نموذج التعليم، و...) وهي في الواقع عبارة عن المنظومات الفرعية لذلك النموذج الكلي.

ففي المرحلة الأولى، نعمل على صياغة النموذج الكلي، وذلك من خلال الأخذ بعين الاعتبار المحتوى المستخرج في منظومة شخصيّة المرأة في الإسلام، وكذلك بالأخذ بعين الاعتبار ما تُوصِّل إليه من معارف متعلقة بالإمكانات والعوائق الأساس التي تشكل عماداً في المجتمع، وذلك بالترتيب الذي سيأتي. ولكن يجب أن يتم التفصيل في المكان المناسب حول ماهية دور المنظومة أو دور معرفة الإمكانات في كل مرحلة من المراحل التالية بشكل دقيق. أمّا في هذه المرحلة فسنجعل نموذج شخصيّة المرأة على شكل (وحدة) متكاملة تخضع للتجزئة والتحليل:

1 ـ يجب أولاً أن نقوم بتعيين الأجزاء الأساس للنموذج، وذلك على شكل منظومات فرعية له. وتعتبر معرفة النماذج الفرعية التي يتكوَّن منها النموذج الجامع في المجتمع الذي نقصده ـ مع الأخذ بعين الاعتبار الخصوصيات والإمكانات الخاصة به ـ أحد أهم مراحل هذه العمليات.

2 ـ في الخطوة التالية نرى مستويات التحليل والتجزئة. حيث تعتبر معرفة المستويات والطبقات التي تتكون منها المنظومة الحاكمة على

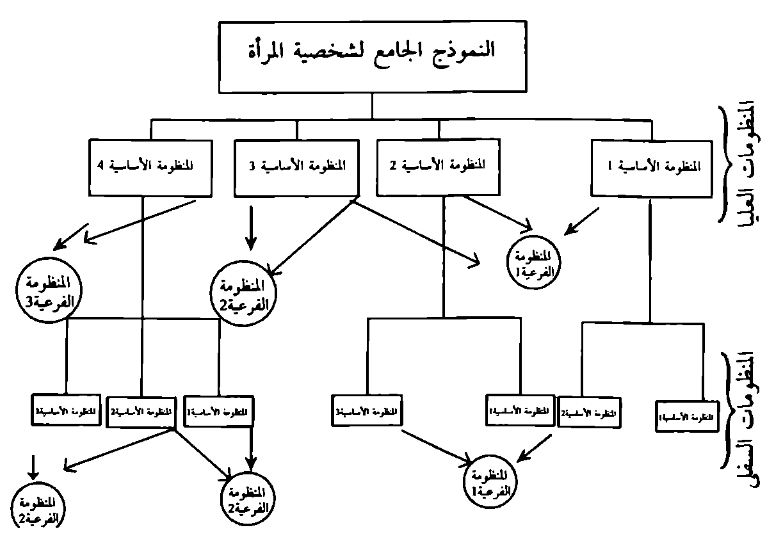
نموذج شخصيّة المرأة، مقدمة للخطوات التالية. فعادةً ما يقال أن المنظومات العادية تتشكل من 4 مستويات: المنظومات العليا، والمنظومات الوسطى، والمنظومات الجزئية، ثم في الأخير؛ من العناصر والمكونات (التي تكون على شكل أصغر جزء في المنظومة). وبالطبع، من الممكن أن يفتقد نموذج شخصيّة المرأة بعض هذه المستويات، أو يمكن أن نشعر أن هناك حاجة إلى زيادة مستويات أخرى عند التصميم والصياغة.

3 ـ يتم تعيين الأهداف والقِيم الحاكمة على جميع المنظومة (النموذج الجامع)، أو على كل واحد من المنظومات الفرعية التي تم التعرف عليها (مستويات الولاية المختلفة للمنظومة). وهذه الأهداف والقِيم تستفاد بشكل رئيس من منظومة الشخصيّة المأخوذة، والتي تتناسب مع كل قسم بصورة عمليّة. وبناءً على ما بيّنّاه في تعريف المنظومة سابقاً، فإن أساس الهدف هو أحد الخصوصيات الأساس لكل منظومة.

4 ـ يتم إيضاح الروابط المطلوبة بين المنظومات الصغرى مع بعضها البعض (وهي النماذج الصغيرة أو المنظومات الفرعية التي تكون داخل كل نموذج صغير)، والروابط المطلوبة أيضاً، بينها وبين المنظومة الكلية (وهي نموذج شخصيّة المرأة نفسه). ولأجل تحديد هذه الروابط يجب الالتفات من جهة أُولى إلى الأهداف والقِيم المتعلقة بكل قسم، وذلك طبقاً للبند الثالث، ومن جهة أخرى، يجب ملاحظة استعمالات كل قسم (أو نموذج صغير) في ما يتعلق بسائر النماذج الصغرى والنموذج الكلي.

5 ـ الفصل قدر الإمكان بين المنظومات المستقلة، وبين المنظومات المتغيرة (الأساسية) وبين المنظومات التابعة (الفرعية). ومن البديهي أن هذا الأمر مرتبط إلى حدٍ كبير بتنفيذ العمليات الموجودة في البندين 3 و4.

إن الرسم البياني رقم 10، يبيِّن الدور الكلي للنموذج على أساس نوع الارتباط بين الأقسام المختلفة.



الرسم البياني رقم 10

لقد تم في الرسم البياني هذا، بيان المنظومات الأساس للأقسام الأساس للنموذج في كل مستوى (سواء مستوى المنظومات العليا، أو مستوى المنظومات الوسطى). وتتقاسم المنظومات الأساس في الواقع النتائج المهمّة للمنظومات الأعلى في ما بينها، وتتمتع أيضاً باستقلال نسبي. أما المنظومات الفرعية، فتتعلق بالمجموعات المذكورة التي تتأثر

بمنظومتين أساسيتين أو أكثر، والتي تغطّي عادة مجالاً مشتركاً بين المنظومات الأساس.

6 ـ لقد تم الحديث حتى الآن عن الروابط والعلاقات بين النموذج مع أجزائه، ولكن نموذج شخصيّة المرأة نفسه يرتبط إلى حدٍ ما، مع النماذج الأخرى؛ وعلى سبيل المثال، لا يمكن الحديث عن نموذج العمل أو التعليم للمرأة، من دون أن يؤخذ بعين الاعتبار النموذج الاقتصادي، أو معرفة المجتمع في المستوى الكلي. فمن المهم جداً معرفة العلاقات الأساس بين هذا النموذج، وسائر النماذج في مقام التطبيق والعمل.

كما أن أحد النتائج المهمة في هذا القسم، تحديد الرابطة التي تربط بين نموذج شخصيّة المرأة، وبين نموذج شخصيّة الرجل.

مع أن الحديث في هذا المقام هو فقط عن شخصيّة المرأة بشكل نسبي. إلا أنه ليس هناك من شك في أن معرفة نموذج الشخصيّة للرجال يحوز على مقدار الأهمية هذه نفسه. ومن هنا تتمتع المقارنة، وكذلك الوصول إلى النقاط المشتركة بين هذين النموذجين بأهمية خاصة. وكما سنذكر في مباحث أصول شخصيّة المرأة، إن لكلٍ من المرأة والرجل أدواراً مقوية ومتكاملة.

7 ـ في النهاية، يجب أن نضع تصوراً مسبقاً (للمسائل الاستراتيجية) المتعلقة بنموذج شخصيّة المرأة؛ والمسائل الاستراتيجية تطلق عادةً على العوامل البيئية المؤثرة (مثل: التهديدات، والمهل، والتحدّيات) على أي

كيان أو منظومة[1]. ومع أن تبيين المسائل الاستراتيجية لا يعتبر من الأقسام الأساس للنموذج، وعادة ما يتم التعرّض لهذه المسائل في مرحلة تدوين البرنامج العملي فقط، إلا أن الأخذ بعين الاعتبار أهم المسائل الاستراتيجية المتعلقة بنموذجٍ جامعٍ ما، يهيء الأرضية لتصميمٍ أدقّ للنماذجِ الأصغر في المرحلة الثانية.

لقد أصبحت الأقسام المختلفة للنموذج واضحة حتى الآن، وكذلك كل الأهداف والتوجهات لكل قسم، بالإضافة إلى الروابط والعلاقات بين الأقسام، والأقسام الفرعية للنموذج. وبالتالي، يجب في المرحلة الثانية، تحديد بنية النموذج ومضمونه في كل قسم من الأقسام (الأقسام الصغرى) على أساس نتائج المرحلة الأولى. ومن الطبيعي حتماً، أن يُشرع بهذا العمل من المستويات العليا، ثم يتم الانتقال إلى المستويات الوسطى والجزئية، ولكن، يجب أن لا يُغفل في مرحلة التصميم التفاعل والترابط الثنائي الذي يتم بين بعضها البعض. كما يجب الأخذ بعين الاعتبار، أنّنا كلما تحركنا من قسم من الأقسام العليا نحو الأقسام الأكثر جزئيةً، تزيد الجوانب العمليّة للنموذج، وهكذا يمكن أن نشعر بالحاجة إلى التخصصات المتخصصة في هذه المجالات بشكل أكبر.

على كل حال، نتيجة المرحلة الثانية هي أن تلك النتائج التي وصلتنا في المرحلة الأولى بشكل محدد، والتي تتعلق بالإمكانات والعوائق التي تم التعرف عليها ستتبدل إلى تعاريف واضحة عن المطالب الإسلامية ومؤشراتها في كل قسم، بحيث نستطيع عند التخطيط أن نصوغ البرامج

---

(1) علي رضائيان، تجزيه وتحليل وطراحي سيستم، مصدر سابق، ص163.

العمليّة بصورة مرحلية، وأن نقيس ونعيّن مقدار موفقيتها في الاقتراب من النموذج المطلوب، وذلك سيكون من خلال الاعتماد على التعاريف والمؤشرات.

إنّ ما قيل حتى الآن هو إشارة بسيطة فقط، للمنهجية العلميّة، ولبنية النموذج. أمّا منهجية التصميم، ومراحل صياغة النموذج وبنائه للنموذج فيجب أن نبحث عنها في المكان المناسب، معتمدين في ذلك على المصطلحات التقنية والتخصصية.

التغيّر والتطوّر في نموذج الشخصيّة:

لقد ذكرنا في الفصل الثاني أن النموذج لا يتمتع بالثبات والرسوخ التام، خلافاً لمنظومة الشخصيّة التي تحتوي على معارف ثابتةٍ وراسخة، ويعود ذلك إلى ارتباط النموذج بالإمكانات والعوائق الزمنية المتغيرة. ونريد هنا أن نشير من خلال تبيين هذه النقطة، إلى أنّ النموذج ليس بمأمن من الناحية العمليّة عن التغيُّر والتبدُّل فقط، بل إن أساس صياغة النموذج ـ بالمفهوم الدقيق ـ لا يمكن أن يخلو من عنصر التكامل والتطور.

لقد مرَّ سابقاً أنه يمكن لمنظومة الشخصيّة المُبيِّنة للقِيم والأهداف والمظهرة للنموذج، أن تؤدي كحدٍ أقصى إلى السلوكيات والروابط المطلوبة لتحقيقها وتطبيقها في زمن ومكان معينين. ولقد اختير التعبير (بالحد الأقصى) ـ أو بناءً لما قلناه سابقاً (أفضل مصداق) للقيم والأهداف ـ من أجل أن نبيِّن أنه لا يمكن للنموذج في الظروف العادية أن يَحمِل كل القِيم والأهداف التي يتسع لها أي مذهب أو مدرسة فكريّة. وبالتالي يجب أن نتوقع دائماً، أن لا ينطبق ما يظهر في نموذج الشخصيّة

بشكل دقيق مع ما يُعتبر من وجهة النظر الدينية الكمال المطلوب. ويمكننا أن نعطي عدة توجيهات تعلل هذا الاختلاف والتمايز:

1 ـ مع أن الوحي والنبوة قد اختتما، ومع أنه لم تنزل حتى الآن ـ أو على الأقل في عصر الغيبة ـ أي معارف جديدة، إلا أنه وحتى الآن لم يتم تعلّم كل ما نزل، أو التعرّف عليه بشكل كامل وصحيح. كما أن التكامل في منهجية الاجتهاد، والسعي المستمر، وتحقيق العلماء والمجتهدين الدؤوب، يضع أمام أعيننا هذا الاحتمال بشكل دائم، وهو أن هناك نقاطاً لم يتم التوصل إليها، وأن هناك معارف لم تكن قد عُرفت من النصوص الإلهية حتى زمن معين، وأنها قد تستنبط لاحقاً. وأن هناك احتمالاً لأن تتوضح مجالات جديدة في المستقبل.

إن هذه النقطة، وإن كانت مطروحة كاحتمال، إلا أنها تجعلنا نفترض، أنه يوجد بين منظومة الشخصيّة، ونموذج الشخصيّة فاصلةً ذات معنى. ومن الواضح أن نموذج الشخصيّة تتم صياغته على أساس المفاهيم والمعارف التي تم فهمها من الوحي، وأنه يجب العمل على إتمامها وإصلاحها من خلال المدركات الجديدة للوحي، في المراحل اللاحقة. ومن هنا، فإن عمليّة استبدال المعارف الجديدة بنماذج عمليّة يحتاج إلى بذل الوقت، وإلى خبرات أكثر، وإلى أن تكون هناك فاصلة تفصل بين منظومة الشخصيّة ونموذج الشخصيّة.

2 ـ قد ترتسم بين المعارف المنكشفة، والنموذج المصاغ فاصلة أيضاً. فلقد صيغت القوانين في الشرائع الإلهية، بشكل متناسب مع مراتب ودرجات الكمال والسعادة الآدمية، وذلك على صورة سلسلة من الأحكام والمبادئ. والاختلاف بين الواجبات والمستحبات، أو بين

المحرّمات والمكروهات من جهة أخرى، يعتبر من جملة الشواهد التي تدل على أن الأهداف الدينية ليست في مستوى واحد فقط، بل تدل على وجود مراتبٍ ودرجات مختلفة في الشريعة من مدارج الترقي والكمال تغيب عن الإنسان. إن الأساس الذي ترتبت عليه صياغة النموذج في مرتبة من المراتب الدنيا أو العليا، يرتبط بالإمكانات والعوائق الفردية والاجتماعيّة وعلى مقدار التقبل الاجتماعي لتلك الأهداف. وبناء على هذا، إن النموذج يقبل أن نعيد النظر فيه من خلال ازدياد وتطور الإمكانات، أو انحسار العوائق.

3 ـ هناك عامل مساعد آخر لهذا الانفصال بين النموذج والمنظومة، مع غض النظر عن الإمكانات الخارجية. فلقد بيّنا سابقاً أن الأحكام والقِيم الدينية، مظهرة (للوظائف بالنظرة الأوليّة)، وأنها ليست ناظرة إلى (الوظائف الفعلية) للفرد أو المجتمع. وأن الوظائف الفعلية لا تحصل إلا بعد ملاحظة مجموعة الأحكام والأولويات التي بينّها، وذلك على أساس تعارض الأحكام في الواقع العملي، و.... ولأن ظروف التعارض موجودة في العالم الخارجي، فبالتالي يجب ـ وبشكل دائم ـ أن نغمض العين عن بعض الأحكام، وعن بعض الوظائف عندما نقوم بصياغة النموذج. ويجب السعي كذلك عند القيام بعمليّة صياغة النموذج لتحقيق أكثر وأعلى القِيم الإيجابية من جهةٍ، ولنجتنب أكثر القِيم السلبية من جهةٍ أخرى، من خلال المحافظة على الروابط، وعلى سلسلة الرتب الموجودة في منظومة الشخصيّة التي تم بيانها سابقاً. وتجدر الإشارة أيضاً إلى أن هناك احتمالاً دائماً، بأن تكون بعض القِيم الإيجابية غير قابلة للتطبيق؛ وذلك بسبب التعارض مع باقي القِيم؛ أو أن تكون الرغبة في اجتناب بعض القِيم السلبية، موجبة وبشكل اضطراري إلى عدم

الإشارة إلى تلك القِيم، نتيجة الرغبة في رفع أو دفع بعض الاعوجاجات الحساسة في النموذج.

4 ـ لقد قلنا في البند الأول أن التعرّف على المعارف يمكن أن يكون بشكل تدريجي، ويسير نحو التكامل. ونذكِّر هنا بأن معرفة الإمكانات هي أمرٌ تدريجي ومتكامل أيضاً. وأنه يمكن أن نتوقع أننا نستطيع أن نتعرّف على قابليات وإمكانات جديدة تساعد على تحقق الأحكام من خلال النمو المتزايد للمعرفة البشرية. وأنّ هذه الإمكانات والقابليات في مجموعها، تهيء لمجريات أنسب في تحقق أكبر للأحكام.

إن الملاحظات التي وردت في الأعلى تشير إلى أن النموذج زمني ومؤقت دائماً، وإلى أنه كان من الواجب أن نعيد النظر في النماذج السابقة، وأن نصوغ نماذج أنسب منها، من خلال ملاحظة التغيّر في معارفنا المتعلقة بالمعارف والإمكانيات، ومن خلال ملاحظة التغيير الحاصل في الإمكانات الخارجية نفسها أيضاً. ولهذا ذكرنا سابقاً عند تعريفنا وتحديدنا للإمكانات والعوائق في صياغة النموذج، أن من الواجب القيام بعمليّة المحاسبة والتقييم للإمكانات والعوائق في المرحلة التي يتعلق بها النموذج فقط.

إن النتيجة التي استخلصناها أخيراً، بناءً لهذا النسق هي أن النموذج أمر نسبي، ولكن، هذه النسبية ألا تتعارض مع ثبات وعمومية الشريعة الإسلامية؟

قد يقول قائل: إن هذا الحديث يؤدي عملياً إلى أن يفسح الطريق أمام النسبية في مجال المعارف الإلهية، وهي عبارة عن العمل بنظريّة

التجديديين في ساحات الدين. ولكن، يجب أن نتأمل قليلاً، وأن نتفحص ونقيّم مفهوم (النسبية) بشكل أدق، فبشكل عام ،يجب الالتفات إلى أنه لا مفرّ من تقبل بعض أنواع النسبية في الناحية العمليّة لما يرتبط في التحقق العيني الخارجي للأحكام والقِيم لأي مذهب. وأنّ الاعتقاد بثبات الأحكام وشموليتها والقِيم لم يكن في أي وقت من الأوقات بهذا المعنى، أي بمعنى أن تنفيذها في العالم الخارجي ذو لون وطابع واحد ثابت دائماً. فبالطبع، يجب الالتفات إلى معنى النسبية بشكل دقيق، وفي أي مكان تحصل.

ولكن، لا يتسع المجال هنا للدخول ببحث مفصل في هذا الموضوع، أو في المقارنة بين المعاني المتعددة للنسبية مع بعضها البعض. ولكن، نذكِّر فقط أن النسبية هنا هي بمعنى أن النماذج الخارجية، مع أنها لا تحتوي على كل أهداف المنظومة المعرفية، إلا أنها تساعد على تحقق ظروف أفضل وأسهل للمنظومة في المراحل اللاحقة، وذلك من خلال تقديم أفضل عيِّنة عمليّة لمنظومة الشخصيّة في كل ظرف زماني ومكاني. وببيان آخر، نقول: مع أن نموذج الشخصيّة محدود بنفسه ومقيَّد بالإمكانات الموجودة في كل مرحلة تاريخيّة، أو في ساحة اجتماعيّة، إلا أنه يساعد على تطوير الأرضيات والإمكانات المساعدة على نشر الثقافة والمعارف الإسلامية. وبناءً على هذا، فالتبدّل في نموذج الشخصيّة، هو عبارة عن مفهوم قابلية التطوير للنموذج من أجل الاقتراب من منظومة شخصيّة المرأة في الإسلام.

بناءً على هذا الأساس، فالنسبية ليست غير سيئة فقط ـ في الساحة العمليّة ـ إذا ما كانت بمعنى (التطور في الوجهة المطلوبة)، بل هي

مطلوبة تماماً. فالنسبية والتطور بهذا المعنى، عبارة عن تيار الحياة الإنسانية، بينما يعتبر فقدانهما ركوداً وتوقفاً وجموداً.

البرنامج العمليّ:

إن أول وأهم ما يحتاجه نمط شخصيّة المرأة، هو التخطيط لإصلاح وضع المجتمع النسائي نحو النقاط المطلوبة. فيجب وضع برامج انتقالية للوصول إلى النمط المطلوب، وذلك من خلال المعرفة الصحيحة للقضايا والعوائق الموجودة.

فمن الواضح أن بحث البرنامج العملي لا يتّسع في إطار هذه الرسالة المتخصصة في عرض نمط شخصيّة المرأة، ولكننا مع ذلك سنشير بإشارة صغيرة تكفي لتوضيح دور النموذج في تأسيس القاعدة للبرامج الاجتماعيّة، وفي تنفيذها.

إذا ما تم أداء المباحث التي تحدثنا عنها بشكل جيد، فإن نمط أو نموذج شخصيّة المرأة سيكون في هذه المرحلة قد أصبح معروفاً، وكذلك، هي منظومة الشخصيّة والأصول الحاكمة عليها. ولكن هذه الأمور لا تعتبر كافيةً عادةً في المخططات الكلية. فعدم القدرة على تحقيق النموذج، له جذوره في هذا الموضوع، وهو أن الظروف الموضوعية المشتركة والمساعدة على تحقيق القِيم والأهداف المطلوبة ليست مستمرة، وإنما تعمل على مقاومة العوامل المحيطة، أو العوامل الاجتماعيّة والإنسانية التي تقابلها. وإن ما يسمّى الفاصلة بين (الوضع الموجود) و(الوضع المطلوب)، هو أحد المسائل والمشاكل التي تواجه المدراء والخبراء في التخطيط الاجتماعي، وذلك بشكل دائم. وهذا الأمر موجودٌ أيضاً في المخطط الشامل للحاجات النسائية، وبناءً على

ذلك سيُسأل سريعاً بعد الوصول إلى نموذج شخصيّة المرأة في الإسلام هذا السؤال: كيف يمكن القيام بتطبيق هذه القِيم والأهداف من خلال الظروف الحاكمة على المجتمع وعلى البلد؟

أولاً يجب أن نتذكر أن هذه المشكلة لا تختص بمجتمعنا فقط، كما أنها لا ترتبط بالمسائل النسائية فقط، وهذا الأمر إنما يطرح على المسؤولين عن التخطيط والمدراء التنفيذيين، كإحدى الظواهر المعروفة في أي مكان تحصل فيه تغييرات أو تحولات اجتماعيّة ضخمة. وحل هذه المعضلة يتم دائماً عن طريق المخططات المرحلية التي تعمل على التغيير التدريجي للظروف الموجودة، نحو الأهداف المرجوة. ومع أن هذه البرامج لا تتحكم بنفس تلك الأمور الواجبة والجائزة في النموذج، والتي تظهر عادة على شكل برامج قصيرة المدى، ومتوسطة المدى، وبعيدة المدى، إلا أنها تكون حاملة لمنظومات النموذج تلك، ومساعدة على التحقق النهائي لتلك الأصول والقِيم.

إن هذه البرامج تساعد على تطبيق النموذج من جهتين. فمن جهة، تخرج قسماً من القِيم والأحكام، أو حتى بعض المنظومات الفرعية إلى حيز الوجود بشكل كامل، ومن جهة أخرى تهيء الأرضية من أجل تطبيق باقي القِيم والمنظومات الفرعية. وبشكل عام، تعتبر وظيفة التخطيط في هذه المرحلة عبارة عن بسط الأرضيات لتحقيق القِيم والأحكام في ما بين النساء، ولأجل النساء. كما وتعتبر أيضاً تأميناً للتطور في المجتمع النسائي كله، على أساس النمط الأكمل لشخصيّة المرأة المسلمة. ونحن نطلق مصطلح (البرنامج العملي) على البرامج التطويرية التي تكتب بشكل مبنيٍ على النموذج.

معرفة القضية:

إن الرسم البياني رقم 11، يرسم موقعية البرنامج العملي نسبةً للنموذج، ولباقي المراحل التي ذكرت سابقاً. وكما هو ملاحظ، فقد تمّ إيراد اسم (معرفة القضية) بعد صياغة النمط. والمقصود من معرفة القضية هنا هو معرفة الوضع الراهن، ولكن هذه المعرفة يجب أن تكون على أساس المؤشرات المتوقعة في النمط.

يرى البعض أن معرفة أيَّة حقيقة خارجية تحصل فقط على أساس الرؤية المباشرة، وبعيداً عن أي نوع من التأثير الثقافي أو الأيديولوجي، بينما الواقع أمر آخر. وهذا التفسير للعلوم التجريبية المتعلقة بالفلسفات الحسية، لا يؤيده أحد من بين المفكرين المعاصرين. فلا شك في أن معرفة الواقعيات الخارجية يجب أن يكون على أساس الاختبارات التجريبية، ومن خلال الأخذ بعين الاعتبار المعطيات الخارجية الحقيقية، ولكن أخذ أهداف العلماء بعين الاعتبار، وكذلك الحساسيات الفكريّة والعاطفية في كتابة الأسئلة التحقيقية، وأيضاً صياغة النظريات كل ذلك يترك أثره في أي طرحٍ؛ وعلى سبيل المثال، نرى أن الباحث الاجتماعي يعتمد على الأهداف والحاجات الموجودة في الذهن، والتي تبتنى على المعرفة المكتسبة من ثقافة الناس وسلوكهم، ومن بواعثهم وميولهم كذلك، والأهم من ذلك هو التوجه للتنظير من خلال معارفه التي يعرفها عن حقيقة الإنسان والوجود أو من خلال تفسيراته للحياة والكمال، وهذه النظريات هي التي تخرج في محك الاختبار. وبالطبع لسنا هنا بصدد شرح ماهية المنهجية العلميّة للعلوم، فهذا البحث يجب التوسع فيه في المكان المناسب للوقوف على رأي النقاد.

وبالتالي، فالبحث في معرفة القضية يحوز على أهمية لدينا، بحيث أننا نؤكد على مجموعة من الأمور المتعلقة بالنموذج بشكل كبير، وعلى وجوب أخذ المؤشرات الأساس من نموذج الشخصيّة. وأنها هي الوحيدة التي تتفاعل بهذه الصورة مع نتيجة معرفة القضية بشكل مباشر في عمليّة تدوين البرنامج العملي. وهذه النقطة موجودة بعينها في موضوع معرفة الإمكانات والعوائق أيضاً. وكما رأينا سابقاً، فإن معيار ومبنى معرفة الإمكانية والعائق ومبناه هما نفس المكوِّنات الظاهرية في منظومة الشخصيّة.

وبصرف النظر عن المباحث الأساس، وعن منهجية المعرفة، علينا أن نطوي ما مجموع المراحل الست التالية، وبالترتيب الذي سيذكر، وذلك حتى نصل إلى عمليّة تدوين البرنامج العملي:

1 ـ أصول شخصيّة المرأة في الإسلام.

2 ـ منظومة شخصيّة المرأة (ويشمل النظم الثلاثة: التكوينية، والأخلاقيّة، والحقوقية).

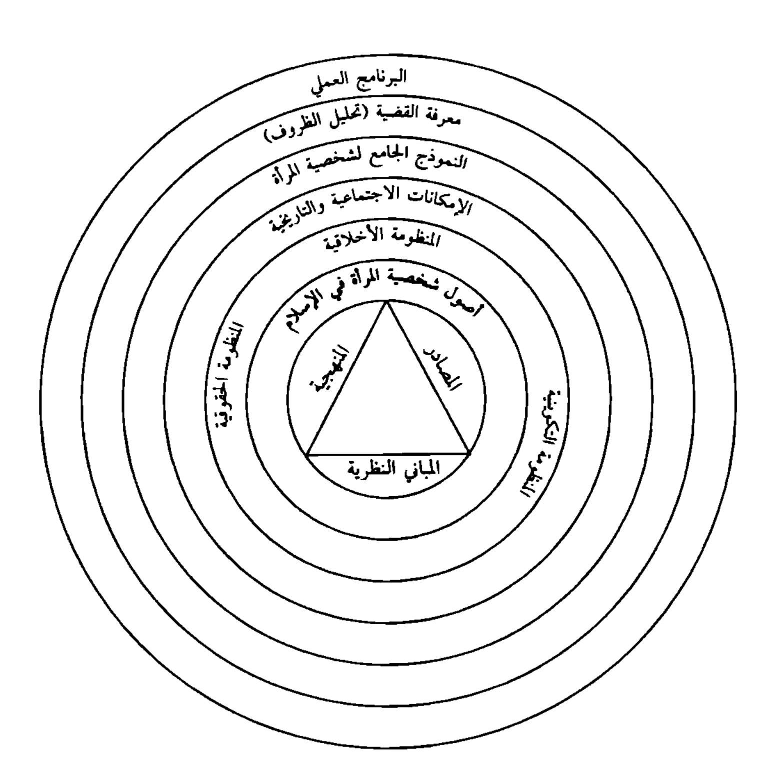
3 ـ معرفة الإمكانات الاجتماعيّة والتاريخيّة.

4 ـ النمط الأكمل، أو النموذج الجامع لشخصيّة المرأة في الإسلام.

5 ـ معرفة القضية النسائية.

6 ـ البرنامج العملي للمرأة.

يمكن مشاهدة المراحل المذكورة مع تراتبيتها وتناسقها في الرسم البياني التالي بشكل كامل:



الرسم البياني رقم 11

القسم الثاني[1]

المرأة بين النموذجين الإسلامي والغربي

(1) تعريب: شاكر كسرائي.

تمهيد

يقسِّمُ المؤرخونَ تاريخ الغرب إلى ثلاثةِ عصورٍ: العصر القديم والعصر الوسيط (القرون الوسطى)؛ والعصر الحديث؛ والعصر الحديث هو الذي يحكمُ ثقافَتهُ وفلسفَته ما نطلقُ عليه اليوم الغرب والثقافة الغربيّة؛ وقد بدأ العصر الحديث بحركةٍ ثقافيّة واجتماعيّة أطلق عليها اسم حركة النهضة (Renaissance) في القرن السادس عشر للميلاد؛ وجاءت حركةُ النهضة كرد فعل غربي على مسيحيّةِ القرون الوسطى التي تشكّلتْ من تعاون لقرون بين بقايا إمبراطوريّة روما المهزومة والمسيحيّةِ المعدَّلة؛ الأمر الذي أدّى إلى فرض قيم المجتمع الإقطاعيّ الغربيّ والأخلاق البربريّة باسم الدين والإيمان المسيحيّ على المجتمع الأوروبيّ وسجّلت في بعض الأحيان حوادث بشعة يندى لها الجبين[1].

فحركةُ النهضة كانت في بدايتها حركةً علميّةً وفنيّة وأدبيّة، تناولت مجالات مختلفة على الصعد الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة؛

(1) لمزيد من الاطلاع عن تطورات هذه المرحلة، انظر: هنري لوكاس، **تاريخ الحضارة**، ج1، ص369 وما بعدها.

ووضعتْ هدفاً لها، هو إحياء حقوق الإنسان، والمساواة، والحريّة، والرفاهية؛ لتكون في مقدمة الإصلاحات الاجتماعيّة. وقد أظهرت التطورات اللاحقة أنّ الحركة الجديدة التي رفعت شعارات إنسانيّة؛ كانت تعمل على وضع فلسفة ونظرة خاصة؛ وبالتالي كانت بصدد إقامة مجتمع ينهض على أسسٍ ماديّة وعلمانيّة.

وتظهر أبحاث ودراسات الغربيين أنّ النهضة الأوروبيّة هي في الواقع حصيلة قيام طبقة وسطى في المدن بثورة ضد الاقتصاد الإقطاعيّ. ففي أوروبا الغربيّة، وبعد أن سقطت إمبراطوريّة روما العظمى في القرن الخامس الميلادي زالت السلطة المركزيّة وسيطر كبار الإقطاعيّين على الأوضاع السياسيّة والاقتصاديّة. وكان دور الملوك في هذه الفترة يقوم على التنسيق بين قلاع الإقطاعيّة؛ وتجهيز الجيوش لمواجهة الأعداء الخارجيين. وفقدت المدن دورها وأصبحت القرى وقلاع الإقطاعيّين مركزاً للنشاطات الاقتصاديّة والاجتماعيّة.

ولقد استمرّ الوضع على هذا المنوال حوالي ألف عام، واستعادت المدن الأوروبيّة دورها مطلع القرن الرابع عشر وازدهرت النشاطات التجارية والاقتصاديّة. وأخذت طبقة جديدة في التشكّل في المدن (غير الإقطاعيّين والرعايا) حملت على عاتقها النهوض بالتطوّرات الاقتصاديّة.

أُطلِق على هذه الطبقة اسم البورجوازية؛ وخلافاً للإقطاعيّين كانت تعتمد هذه الطبقة على التجارة والصناعة. وكانت تعتبر استمرار حياتها مرهوناً بتبادل التجارة الحرة؛ وبسبب اختلاف المصالح بين الطبقة الجديدة والإقطاعيّين بدأت تدريجياً معركة بين الجانبين. وكانت الكنيسة المسيحيّة على وفاق مع النظام الإقطاعيّ طوال القرون الوسطى وكانت

القيم الدينية والإقطاعيّة قد اختلطت بصورةٍ كبيرة؛ وأمّا في هذه المرحلة فقد حصل نزاع بين البورجوازية ورجال الكنيسة وظهر الصراع بين القوتين الاقتصاديتين على شكل صراع بين الدين والدنيا الجديدة.

والبورجوازية لم تكن في الأساس ملتزمة بالقيم الدينية والأخلاقيّة وكانت المنفعة واللذة هي موضع اهتمامها، وكان الواقع يشير إلى أن المسيحيّة بسبب ضعفها فكرياً وأخلاقياً، لم تتمكّن من إشباع نهم أوروبا الغربيّة إلى القيم المعنويّة والمعرفة الدينيّة وقدمت عملياً صورة ممسوخة وغير سليمة عنها.

والأمر المهمّ هنا، أنّه لتقديم تحليل عن وضع الدين في الغرب، لا بدّ من التعرّف على ماهيّةِ المسيحيّة والكنيسة في القرون الوسطى. فالنصوص الدينيّة المسيحيّة (في العهد الجديد) اهتمت بالقضايا الأخلاقيّة، ونأت بنفسها عن الجوانب الفلسفية والاجتماعيّة والقانونيَّة للدين. وفي الوقت نفسه كان العصر الجديد عاجزاً عن تقديم أُنموذج شامل ومقنعٍ في الجوانب الأخلاقيّة. وكان الكتاب المقدس يطلب من المؤمنين بكل صراحة البعد عن العقل والحكمة. وكان يعتبر الإيمان بالقضايا غير العقلانية أعلى مقاماً ومنزلةً. فالكنيسة المسيحيّة كانت تحكم المجتمع في القرون الوسطى دون أن تتمتع بأقل قدر من القوة. وهذه النواقص جعلت المعتقدات والقيم الخرافية تضاف إلى المعارف المسيحيّة باسم الدين. وتأخذ الآداب والتقاليد والمعتقدات غير الصحيحة بضغط من الكنيسة وجهة دينية وإيمانية. فالاعتقاد بالتثليث، وحلول الله في عيسى (ع) والإيمان بالفطرة الإنسانيّة الملطَّخة بالإثم (بسبب الذنب الذي ارتكبه آدم)، وإقامة مراسم كالعشاء الرباني،

ومراسم الاعتراف بالذنوب أمام القساوسة، ووساطة الكنيسة في غفران الذنوب، وشراء وبيع الجنة، والاستغلال المالي، جميعها هيّأت الأرضية، لنفور الناس من الدين والقيم السماوية.

في هذه الظروف وصلت الطبقة البورجوازية إلى السلطة وقامت بالدعاية للقيم الماديّة والفرديّة ودعت إلى وضع حقوق وقوانين علمانيّة خارج الأطر الأخلاقيّة. وإلى جانب التقدّم العلمي والاقتصادي والصناعي الذي عمَّ الغرب، قُدِّمت للإنسان الغربي نظرةٌ جديدةٌ إلى العالم وفلسفةٌ جديدةٌ للحياة. لم تكن معروفةً في ذلك العصر، وأصبحت محلاً للنقاش و الدراسات والبحوث النقدية. ومعرفة إجمالية لهذه الأصول والمبادئ تكون مفيدة لهذا البحث لإظهار الفوارق الأساسية بين النظرة الإسلاميّة والغربيّة إلى المرأة. والحقيقة تشير إلى أنّ أكثر نقاط الغموض والشبهات التي تثار في الوقت الحاضر حول حقوق المرأة في الإسلام تؤكّد عدم المعرفة بالمبادئ الإسلاميّة، وعدم الاطلاع الكافي على تلك الفوارق الأساسية.

وعليه نشير أولاً إلى الأسس الفكريّة لرؤية الغرب الحديث وأثرها في نظرة الغرب إلى المرأة؛ وبعد ذلك نبحث حول المبادئ الإسلاميّة للتعرف على شخصيّة المرأة في الإسلام.

الفصل الأول

الأسس الفكريّة للرؤية الغربية إلى المرأة

1 ـ المذهب الإنساني

كانت باكورة حركة النهضة في أوروبا، هي التركيز على الإنسان وجعله محوراً للنهضة؛ ولهذا فهي حركة متطرفة ظهرت نتيجةً لتطرف الكنيسة المسيحيّة في القرون الوسطى. فالمسيحيّة انتشرت وتوسّعت في الغرب عندما كانت الإمبراطوريّة الرومانية وتطلعاتها تشارف على الأُفول والسقوط. وسيطرت أجواء اليأس والقنوط على الناس.

واستفاد رجال الكنيسة من هذا المناخ للدعوة إلى ضرورة العزلة والتقوى السلبية. وكما أشرنا كانت المسيحيّة ترى أنّ الإنسان ملوَّث بالخطيئة الأصليّة؛ ولهذا السبب هبط آدم من الجنة. ولا يجد الإنسان أيّ قاربٍ يحمله إلى ساحل النجاة والأمن من هذه المصيبة. وتبعاً لذلك، فإنّ الطبيعة والدنيا المادية وحتى جسم الإنسان هي موجودات شريرة وتخلق الشرور؛ وإن الروح بإمكانها النجاة بالابتعاد عن المادة والجسم؛ ومضافاً إلى هذا، فإنّ الكنيسة تعتقد بأنه حتى الإيمان والتقوى ليس لهما أي تأثير على سعادة الإنسان؛ فالعقل والإرادة البشرية أيضا

غير قادرين على التأثير في سعادة الإنسان؛ لأنهما أسيرا الطبيعة المادية الدنيئة؛ وهما عاجزان عن القيام بدور المنقذ للإنسان. فنشاط البشر يعتبر ظاهرياً؛ وجميع الوقائع والآمال والتطلعات تتلخّص في موجودٍ متعالٍ ومطلق هو (الله). فالله أرسل ابنه (عيسى المسيح) ثم عرّضه للصلب ليفتدي المؤمنين؛ والناس بإيمانهم بالصليب يمكنهم الوصول إلى شاطئ الفوز والنجاة؛ ولذلك فالإنسان في العصور الوسطى كان يعتبر العالم الواقعي هو عالم ما بعد الطبيعة. وكان يعتبر الحياة محدودةً بحياة سماوية وغير واقعية[1]. فطبيعي أنه «قبل ظهور المسيحيّة كان كثير من الناس يلجأون إلى الصحاري ويعتزلون الحياة للابتعاد عن الدنيا؛ فالابتعاد عن الدنيا كان أقرب حلّ توصلوا إليه»[2]. فالإنسان في الغرب توجّهَ لاعتناق المسيحيّة بسبب اليأس والقنوط من التعاليم المادية لليونان والرومان؛ وكانت الكنيسة تِعِدُ الناس بخيرات السماء وجزاء الآخرة من أجل إنقاذهم.

وقد رافق الابتعاد عن الدنيا والمادة في الثقافة المسيحيّة وعلى مدى ألف عام، عاداتٌ وتقاليدٌ ومراسم ومراتب كنسيّة والأهم من ذلك؛ فإنّ رجال الكنيسة الذين كانوا يدعون إلى الزهد والرهبنة كانوا عملياً طلاب دنيا وجامعي ثروات. فعندما قامت النهضة في أوروبا استهدفت الرأسمالية والبورجوازية الثقافة المسيحيّة الضعيفة وطرحت شعار العودة إلى الطبيعة الإنسانيّة والتشبع بملذّات الدنيا رافضة تأجيل أيِّ شيء إلى

---

(1) لمزيد من الاطلاع انظر: خوسيه ارتكاي كاست، **إنسان وبحران** (الإنسان والأزمة)، الترجمة الفارسية: أحمد تدين، الفصلين الثامن والتاسع.

(2) هرمن رندال، **سير تكامل عقل نوين** (مسيرة تكامل العقل الحديث)، ج2، ص135.

العالم الآخر والاعتماد على العالم العُلْوِيِّ؛ كان المذهب الإنسانوي في البداية يريد «الاستفادة السليمة من ملذات الحياة في ظل حضارة متقدّمة باستخدام قانون الاعتدال والوسطية» وكان يرفع الشعار التالي: «كن كاملاً، وكن سليماً، وكن قوياً في الجسم والروح، ولا تَدع الفرصة تضيع منك عند التطور والنمو في هذا العالم الغني»؛ لكن الأحداث أظهرت أنّ المدافعين عن المذهب الإنسانوي، كانوا يريدون عملياً أشياء أكثر، إنهم ثاروا على الأخلاق المسيحيّة حتّى يجربوا اللذات والجمال المادي، وهم استلهموا الأمل من السماء وكانوا يبحثون عن تطلعاتهم وآمالهم على الأرض وفي غرائزهم الحيوانية. وينقل عن أحد المنظِّرين قوله: «أنت تبحث عن أشياء غير متناهية وأنا أذهب وراء أشياء متناهية، أنت تضع سلّمك على السماء وأنا أضعه على الأرض حتى لا أصعد كثيراً وحتى لا أسقط من علٍ»[1]

وهكذا، فإنّ إشباع اللذة كان جزءاً لا يتجزّأ من المذهب الإنسانوي. الذي أخذ في البداية يروّج لمفاهيم العشق الأرضي وثقافة العري في الرسم والنحت، وسيطر تدريجياً على جميع مناحي الحياة العلميّة والعمليّة في أوروبا الغربيّة، وأصبح أحد الأسس الرئيسية الراسخة في الأدب والثقافة الغربيّة الحديثة.

إنّ المذهب الإنسانوي وبكلمة واحدة، يعتبر الإنسان ـ أي الإنسان المادي والأرضي ـ هو الموضوع الوحيد الذي يستحقّ بذل الجهد الفكري للعمل والفكر وإن الأشياء الأخرى يمكن تحليلها وتقييمها على هذا الأساس.

(1) المصدر نفسه.

2 ـ العلمانية

إنّ أحد آثار المذهب الإنسانوي، هو الميل نحو تخليص المجتمع والحياة من القيود والقيم الدينيّة. فكما سلف القول، فإنّ الدين الذي صوّرته المسيحيّة لم يكن يتلاءَم مع الحياة الدنيوية والعمل على إحلال السعادة في هذا العالم. من جهة أخرى، فإنّ المدافعين عن المذهب الإنسانوي كانوا يسعون لفك الارتباط نهائياً بالسماء والأُلوهية. وهكذا، فإنّ الأوروبيين بما اكتسبوه من تجربة من المجتمع المسيحيّ كانوا ينظرون من زاوية رغباتهم وتطلّعاتهم إلى الحياة العامة بعيداً عن القيم الدينيّة والإلهيّة. ويطلق مصطلح العلمانية على فصل الدين عن الدنيا، وعن لعب أيّ دور في تنظيم العلاقات بين المجموعات والفئات الاجتماعية.

وطبيعي أنه يمكن البحث عن جذور العلمانية في تعاليم العهد الجديد؛ فالإنجيل يقول بصراحة: «أعط لله ما لله ولقيصر ما لقيصر»[1]. ولقد أظهر المؤمنون المسيحيّون في القرون الأولى أنهم باستثناء قضية الإيمان والأخلاق الفرديّة؛ فلا خلاف لهم مع الإمبراطوريّة الرومانية ولا يشعرون بأيِّ تحدٍ لها. وعندما أدركت الإمبراطوريّة هذا المعنى لم تتوان عن قبول المسيحيّة والاعتراف بها كدين رسمي للإمبراطورية[2].

---

(1) راجع: إنجيل متّى 22: 21.

(2) أصدر قسطنطين عام 313 ميلادية وثيقة ميلانو وأعطى للمسيحيين الذين كانوا حتى ذلك الوقت تحت ضغط الإمبراطوريّة حرية إقامة المراسم الدينية بصورة كاملة. وفي عهد حكومة تيودسيوس المتوفّى عام 395 ميلادية صارت المسيحية الدين القانوني الوحيد للإمبراطوريّة. هنري لوكاس، **تاريخ تمدن** (تاريخ الحضارة)، ج1، ص229.

ولقد وضع المفكِّر المسيحيّ الكبير القديس أوغسطين الأُسس النظرية لفصل الدين عن الدَّولة في القرن الخامس الميلادي. فهو فصل في كتابه «مدينة الله» بين المدينة الأرضيّة والمدينة السماوية، وصرّح قائلاً: إنّ المدينة الأرضية ـ وهي في الواقع الحكومات الدنيوية ـ هي مجتمع يعتمد على الطبيعة الترابية والدوافع الشهوانيّة وحِرْص وطمع الإنسان؛ ومدينة الله هي مجتمع بُنِي على أمل الوصول إلى السلام السماوي والفوز الروحاني. وهكذا فإنّه كان يعتبر الحكومة الدنيوية مشروعة طالما كانت تستخدم قدرتها وسلطتها لصالح الكنيسة وضد الكفار والمشركين[1].

وكانت هذه النظرية تفصل بين ميداني تدخل الدين والدولة وترى تناغم الدين والدولة أمراً صورياً وعرضياً، وكانت خلال القرون الوسطى علامة فارقة في ارتباط الكنيسة المسيحيّة والحكومات الدنيوية. وهكذا فإنّ البابا باعتباره ممثلاً منتخباً من عند الله كان يتوجَّب عليه أن يقف إلى جانب الإمبراطور أو الملك باعتباره رمزاً للسلطة الأرضية والحضور السماوي والملكوتي، وكان في بعض الأحيان يستخدم قوته السياسيّة لصالح الدين. ومنذ القرن العاشر الميلادي فصاعداً، وقعت أحداث في أوروبا الغربيّة جرت الكنيسة عملياً إلى ميدان السلطة السياسيّة.

ومع بدء الحروب الصليبية وتعبئة الجيوش بقيادة رجال الدين لمواجهة العالم الإسلامي، برزت تدريجياً القوة الدنيوية للكنيسة وأصبح الملوك والإقطاعيّون عاجزين عن مواجهة سلطة الكنيسة. ومن جهة

---

(1) بهاء الدين بازاركاد، **تاريخ فلسفة سياسى** (تاريخ الفلسفة السياسيّة)، ج1، ص 248 ـ 242.

أُخرى، فقد ضعفت السلطة المركزيّة في أوروبا الغربيّة أكثر من ذي قبل، وكانت القبائل البدوية وسكان الخيام (البربر) يبحثون عن المراعي والطعام في هذا المكان، وتوجهوا من الشمال والغرب إلى أوروبا الوسطى والغربيّة. واستقرت هذه القبائل في مختلف مناطق أوروبا وشُكّلت حكومات وطنية تدريجياً مثل الحكومات الموجودة حاليا في أوروبا وذلك إثر الاختلاط بين العنصر البربري والطوائف المحلية. وهكذا ألغيت الوحدة الأوروبيّة وبدأ الإحساس بوجود فراغ في السلطة المركزيّة؛ ومن أجل التنسيق وإقامة سلام واستقرار في أنحاء أوروبا، استفادت الكنيسة من هذه الفرصة وطرحت نفسها على اعتبار أنها حلقة ارتباط بين الدول الأوروبيّة. وعلى أيّ حال، فإنّ مجموعة من العوامل حالت بين المسيحيّة وبين أن تكون بذاتها مستعدة للعب هذا الدور، وبالتالي حالت دون صيرورتها مركزاً للتطورات الاجتماعية والسياسية.

لكن حضور الكنيسة في أعلى مراتب السلطة من جهة ووجود فراغ في نظام سياسي وحقوقي منسجم وفعّال في الكنيسة من جهة أخرى، جعل التعاليم الأخلاقيّة المسيحيّة تختلط مع القوانين الحقوقية الرومانية والتقاليد الإقطاعيّة، وبذلك سيطر نظام اجتماعيّ مغلق وجامد على السلطة باسم الدين أواخر القرون الوسطى.

بهذا الماضي وبهذه الصورة التي تركتها المسيحية، تهيّأت الأرضية في المجتمع الأوروبي لقبول العلمانية، ولم تواجه البورجوازية أيّة عقبة في الوصول إلى هذا الهدف. وتبعاً لذلك، فإنّ الغرب الجديد أصبح يبحث عن فلسفة وأيديولوجيا مناسبة بعد أن وضع المبادئ والقيم الدينيّة جانبا؛ لكي يملأ الفراغ الناجم عن غياب الدين عن العلاقات الاجتماعيّة. فظهور المدارس والأيديولوجيات المختلفة والحديثة في

العصر الجديد، كان سببها بحث الإنسان عن جذور له في الأرض بعد أن قطعَ علاقتهُ مع السماء.

ويجب عدم إغفال عامل رئيسي آخر، وهو: أنّ البورجوازية والاقتصاد الرأسمالي لم يلتزما بأيّة قيمة سوى المنفعة وتنمية رأس المال؛ وحاجتهما بصورة مُلِحَّة إلى الأجواء الاجتماعيّة الحرة من أجل تنميته. فدراسة تاريخ الاقتصاد الغربي خلال قرون مضت، تظهر بوضوح أنّ الرأسمالية المتوحِّشة لم تستخدم من أجل نمو وزيادة قدراتها اليد العاملة فحسب؛ بل استفادت من جميع الإمكانيّات العلميّة والأخلاقيّة والقيمية ولم تعرف أيَّ حدود لأطماعها[1]. ومن البديهي أن مثل هذا النظام؛ لن يكون منسجماً مع الدين والأخلاق وهو يبحث عن آداب وتقاليد تلائمه.

3 ـ النسبيّة:

المذهب الإنسانوي علّم الغرب بأنّ وسيلة تحرر الإنسان وانعتاقه هو «الإنسان» نفسه. وعلى هذا، فإنّه يجب أن يبدأ الإنسان من نفسه دون الاكتراث بأي عامل واعتقاد خارجي. وعليه أن يحل العقد والمشاكل التي تعترضه في هذا العالم الخالي من الروح بيده وبتدبير منه. والسؤال هو من أين يجب أن نبدأ؟ من وجهة نظر المفكرين الغربيين، فإنّ هناك سبيلين لا ثالث لهما: الأول: العقل والفكر؛ والثاني: التجربة والاختبار.

---

(1) لمزيد من الاطلاع على هذا الموضوع، انظر: دفتر مجامع مقدماتى فرهنگستان علوم إسلامى، حكومت جهانى محور گسترش يا محو انقلاب إسلامى.

وهكذا، فإنّ العالم الغربي شهد منذ القرن السابع عشر مدرستين فلسفيتين مهمتين: الأولى المدرسة العقلانية[1] التي كانت تعتقد بأن الإنسان يحمل في طيات عقله الأصول الأولية للمعرفة وبمساعدة هذه الأصول يمكن التوصل إلى حقيقة الإنسان والوجود. والمدرسة الثانية كانت المدرسة التجريبيّة[2] وكانت هذه المدرسة تؤكّد أن العقل لا معرفة له دون مساعدة الأحاسيس وأن طريق المعرفة هو أن يلوذ الإنسان إلى التجارب الحسيّة. ومن البديهيِّ أنّ المدرسة العقلانية لم تدم أكثر من قرن في الغرب. وكما كان متوقعاً فإنّ قافلة الحضارة الغربيّة اقتربت خطوة تلو أُخرى من الأحاسيس والمنطق التجريبي، وأخيراً فإنّ الفكر الوضعي تغلغل داخل الثقافة الغربيّة بشكل ظاهر أوْ خفيّ. وطبقاً للنظرية الوضعيّة فإنّه يمكن فقط القبول بالمعتقدات والعلوم التي انطلقت بصورة مباشرة من الواقع المادي المحسوس، ويمكن إثباتها بالأساليب الحسيّة والتجريبيّة. وعلى هذا، فكل ما لا يدخل في نطاق المعرفة الحسيّة والعلوم التجريبيّة، فلا يمكن الاعتناء والاهتمام به، بل يجب أن يعدَّ ضمن الموهومات والتخيلات الإنسانيّة. وهذه النظرة ترسّخت في الغرب؛ بحيث تأثر بها علمُ الاجتماع وعلم النفس والحقوق والعلوم السياسيّة.

وهنا يثارُ مباشرة التساؤل التالي: لماذا تغلغلت المدرسة التجريبيّة والحسيّة بهذا الشكل في الثقافة الغربيّة؟

والجواب عن هذا التساؤل ليس بسيطاً. فالأبحاث تدلّ على أنّ

---

(1) من أشهر المفكرين العقلانيين ديكارت الفرنسي، ولايب نتز الألماني واسبينوزا الهولندي.

(2) من أشهر المفكرين التجريبيين في القرن السابع عشر: هوبز، وهيوم، وباركلي، وهم جميعاً من بريطانيا.

هناك عوامل مختلفة ساعدت على فرض مثل هذه المسيرة على الحضارة الغربيّة. ومن هذه العوامل، يمكن ذكر ضعف البنية الفلسفيّة للمسيحيّة؛ ونتيجة لذلك انعدم وجود تقاليد عقلائية وجذرية وقوية. ففي عصر النهضة، ساد التشتّت والتفرّق وانعدم التنسيق بين الفكر العقلاني؛ وتبعاً لذلك عدم لحاقهم بركب التحولات المعقّدة والسريعة للمجتمع الغربيّ وعدم ملاءمتها لمتطلبات العصر.

وهناك عامل مهم ساعد بصورة مبدئية وطبيعية على تعزيز المدرسة التجريبيّة. وهو التواجد القويّ للبورجوازيّة والاقتصاد الرأسمالي في مجال ومضمار التحولات الثقافيّة والاجتماعيّة في أوروبا ودورهما الأساسي في نشر القيم المادية وضرب أي مقاومة في هذا السبيل. فالاقتصاد والبورجوازية كانتا تهدفان إلى تحقيق النفع لرأسم المال والاستفادة القصوى من الثروة والحصول على ملذات الدنيا والفرص الطبيعية، وذلك بالاعتماد على ثقافة المذهب الإنسانوي. وهكذا، فإنّ الفلسفة الحسيّة استطاعت أن تكون أساساً لتبرير هذا الاتجاه، وكذلك فإنّ التركيز على المعطيات المرئية والمادية كان يوفر أساليب ومعلومات لتحقيق هذا الغرض.[1]

---

(1) لقد اتبعنا في التحليل المذكور أعلاه منهج بعض الباحثين ووضعنا التجريبيّة مقابل العقلانية ورأينا أن مصير الغرب هو غلبة الأوّل على الثاني. ولكن البعض يعتقد بأن أسس العقلانية النهضوية ستنتهي في النهاية بالتجريبيّة ولا يتوقع لها مصيراً سوى ما حصل. ومن وجهة نظرهم فإنه يتوجب تحليل التحولات الفكريّة للقرن الثامن عشر والتاسع عشر استمرّارا لعقلانية القرن السابع عشر. انظر كنموذج: لوسين گولدمان فلسفة روشنگرى (فلسفة التنوير) ترجمة شيوا كاوياني، ص50؛ وكذلك اتين جيلسون، نقد تفكر فلسفي غرب (نقد الفكر الفلسفي للغرب)، ترجمة أحمد أحمدي. وكما سنرى في بحث الفردية فإنّ التحليلين لا يختلفان عن بعضهما اختلافا أساسيا.

والآن، علينا أن نرى بماذا جاءت المدرسة الحسيّة وما هو تأثيرها على ثقافة الغرب؟ إنّ أول وأهم ثمار المدرسة التجريبيّة، هي فصل الإنسان عن العالم وفصل «القيم» عن «الواقع المعيش»[1]. لقد علمتنا التجريبيّة أنّ معارفنا مصدرها التجربة؛ ومن أجل الحصول على العلم الواقعي يجب النظر بصورة حيادية إلى التفاعلات الخارجية عن طريق الحسّ. إنّ هذه المعلومة من الخطوة الأولى توجِد هوَّة عميقة بين الإنسان (كعامل للمعرفة) وعالم الوجود (كموضوع للمعرفة) وتفصل بين الأمور الإنسانيّة والأمور الخارجية المادية. فالمعرفة الدقيقة التي يمكن الاعتماد عليها هي العلم الذي يؤخذ من العالم المرئي، وأنّ الأمور الإنسانيّة والنفسية ليس لها من حيث المبدأ مجال.

والآن ماذا يتضمن قطاع التجربة من أمور؟ من البديهي أنه لا يمكن التعرّف على المبادئ والقيم القانونيّة والأخلاقيّة بأدوات الفلسفة التجريبيّة. وكل ما هو فوق الحسِّ لا يدخل في نطاق التجربة. ففي الفكر الجديد وخلافاً لفلسفة أرسطو والفلسفة المسيحيّة، فإنّ القيم لم تنصهر في بوتقة العالم حتّى يمكن الحصول عليها بالبحث العلمي. فإذا ما انفصلت القيم عن عالم العلم التجريبي، فأين يمكنها أن تذهب؟ يجيب إيريس مورداك عن هذا التساؤل بالعبارة المختصرة التالية: «إنّ القيم التي تشكلت في العالم الأعلى بمفهوم ما، فإنّها تسقط في محضر إرادة الإنسان. فالواقع المتعالي لا وجود له وأن التصور «الجيد» لا يمكن التعريف به؛ اختيارُ الإنسان وحده هو الذي يمكن أن يملأه.»[2]

---

(1) راجع شرحاً مختصراً في الكتاب التالي: آنتوني آربلاستر، **ظهور وسقوط ليبراليسم غرب** (ظهور وسقوط الليبرالية الغربية)، الفصل الثاني.

(2) المصدر نفسه، ص22.

وعلى هذا، فإنّ على الفرد أن يختار قِيَمَه التي تخصُّه ويبحث عن الأخلاق التي تلائمه. وهناك هوة بين الواقع والقيم الأخلاقيّة التابعة ولا يمكن لأي منطق أن يردم هذه الهوة. فالحُسْن والقُبح ينجم عن الحكم الأخلاقي الفرديِّ. وفي قضايا كهذه هناك إمكانيّة واسعة لعدم الاتفاق في المبادئ. وليس هناك قيم وتطلعات مشتركة بين جميع البشر وكل إنسان يعتبر ما يحبه حسناً. وأُمنياته الشخصيّة يجعلها أهدافاً لحياته. وعلى هذا الأساس، فإنّ الأخلاق ونماذج الحياة هي أمورٌ نسبية تماماً، والحوار العلمي في هذه الأُمور سوف لن يُفضي إلى نتيجة. فكل شخص يمكنه حسب رغبته أن يُجيب عن هذا السؤال «كيف يجب أن نعيش؟». دون أن يفكر حول ماهيّة الإنسان والعالم.

وكما نعلم، فإنّ التأكيد على نسبيَّة الأخلاق ستترتَّب عليها آثار هامة. فأهم آثارها ما ترتّب لصالح البورجوازية وإيديولوجيتها ـ أي الليبرالية - تحرير الإنسان من جميع القيود الأخلاقيّة والقيم الإنسانيّة. وكانت الليبرالية تميل إلى الانعتاق والتحرر من الأخلاق والدين. فبعض المفكرين الغربيين سعوا خلال ثلاثة قرون خلت للبحث عن أسس مستقلة للأخلاق والقيم؛ ولكن لم تقدم أية واحدة من هاتين المحاولتين نتيجة تستحق الذكر. ويبدو أنه طبقا للأُسس المادية للثقافة فإنّ هذه المساعي والجهود، سوف لن تصل إلى نتيجة تذكر. وإن ما سيطر عملياً على الثقافة الأوروبيّة في هذا العصر ويعتبر اليوم آخر مكسب للغرب في الفلسفة الأخلاقيّة؛ نظرية النزعة العاطفية[1] فنظرية النزعة العاطفية تقوم

(1) لمزيد من الاطلاع انظر: ألسدير مكنتاير، **بايان فضيلت** (نهاية الفضيلة)، وبخاصة الفصلين 6 و7.

على أساس أن الأقوال الأخلاقيّة وجميع الأعمال الخيرة والشريرة ما هي إلا إظهار لميول ورغبات قائلها، هذه الرغبات التي ليس لها أي أساس ومعيار؛ فالنزعة العاطفية على أوضح وجه تظهر نفوذ النسبية في ثقافة الغرب، هذه النسبية كانت ذات قيمة أَوصلت الغرب في العصر الحاضر إلى العدمية.[1]

4 ـ الفردانيّة

قدّمت المعاجم تعريفات حول معنى الفردانية (Individualism) نظرية الفردانية هي كل نظرية أو قاعدة أو خطوة تعتبر الإنسان في فرديته أساساً لأي نظام فكري أو قِيَمِي سواء في ذلك القيم السياسية وغيرها.[2] ولكن مثل هذه التعريفات مع ما لها من قوة لا تعبر عن ماهيّة الفردانية ونفوذها الواسع في ثقافة الغرب كما يجب. فالفردانية في مفهومها الرئيس كانت تعتبر أحد الآثار الطبيعية للمذهب الإنسانوي والعلمانية. فما طُرِح في الغرب بهذا العنوان هو نفس مفهوم البورجوازية الفردية للإنسان. فحتى أواخر القرون الوسطى، كان طبيعياً أن يأخذ الإنسان بنظر الاعتبار أنه جزء من المجتمع، ومن نظام العوالم الطبيعية وما بعد الطبيعة.

مع أنه كان يعتبر مفهوم المجتمع بمثابة جسمٍ واحدٍ ولو مجازاً؛[3]

---

(1) لوسين گولدمان، مصدر سابق، ص63 ـ 64.

(2) آلن بيرو، **معجم العلوم الاجتماعية**، ترجمة باقر ساروخاني، ص170، **مدخل دائرة معارف العلوم الاجتماعية**، ص350.

(3) إشارة إلى الاستعارة التي استخدمها الشاعر الإيراني سعدي الشيرازي في شعره: أبناء آدم هم جسد واحد إنهم في الخلق من جوهرة واحدة.

ولكن من وجهة نظر المفكِّرين اليونان ومسيحييّ القرون الوسطى هذه، فإنّ هذه الاستعارة تكشف عن حقيقة أساسية حول تركيبةِ العالم وموقع الإنسان. فالعلاقة بين الجسد وأعضائه تدل على وجود تنسيق هادف ومريح بين المجتمع وأعضائه جاء من قبل الطبيعة أو الله. ومن هذا المفهوم، نستنبط أنَّ كل فرد من المجتمع إذا نُظِر إليه وحده ومستقلاً عن غيره، يعدّ ناقصاً وغير كامل؛ فالموجودات جميعاً كأعضاء الجسد الواحد وهم بمثابة جزء من كل أكبر.[1]

وجهة نظر فلاسفة الغرب الأقدمين حول الفرد والمجتمع تساعدنا على أن نميّز أهم خصوصية في الفردانية الجديدة. فمن وجهة نظر أرسطو، المجتمعُ بناءً على ماهيته مقدمٌ على الفرد، وهذا مبدأ بديهي. أمّا بالنسبة لليبرالية الجديدة، فإنّ عكس ذلك هو الصحيح. فالاختلاف الأساس بين هاتين النظرتين يؤثر على جميع مناحي الحياة الإنسانيّة. من ماهيّة الإنسان إلى علاقته بالمجتمع؛ فأهدافه الاجتماعيّة وقيمُه السياسيّة والسياسة العملية هي ما ينبغي متابعته.[2] وعلى هذا، وخلافا لتصور بعض المثقفين، فإنّ الفردانية لم تكن فكرة سياسيّة أو حقوقية، بل إنّ لها جذورا في النظرة إلى العالم ومعرفة الوجود عند الغرب الجديد. فهناك علاقة رئيسية بين الفردانية والنسبية وقد قيل: سالفاً إن حركة النهضة

---

(1) آنتوني آربلاستر، مصدر سابق، ص29 و30. فالمؤلف من أجل توضيح ادعائه يقوم بمقارنة بين وجهة نظر أرسطو ووجهة نظر مفكري الغرب الليبراليين ويقول: «إنّ وجهة نظر أرسطو حول أنّ الإنسان قائم بذاته وحده واضح تماماً. ومن وجهة نظره فإنّ الإنسان العادي ليس قائماً بذاته فالذي هو قائم بذاته (وليس بحاجة إلى السلطة والدولة) مثل الله ولا يمكن أن يكون جزءاً من المجتمع. وعلى هذا، فإنّ حكم الفرد لنفسه لا يعتبر أمنية؛ لأنّه لا يمكن تحقيقه وهو أمنية صرفة».

(2) المصدر نفسه، ص 31.

فصلت الإنسان عن الطبيعة، وقامت بالفصل بين القيمة والواقع؛ أي بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون. وذلك أنّ هذا التمييز أعطى العلم مسؤولية الكشف عن ما هو كائن للعلم، ولم يسمح للدين بالتدخل في هذا الميدان، وخصّص دائرة عمل الدين في تحديد القيم؛ ولكن بعد ظهور الفردانية ادُّعي أنه لا يمكن لأية قوة خارجية أن تفرض مطالبها الفردية وأن المعيار الحقيقي الوحيد هو الفرد. فالعصر الجديد الذي فصل الإنسان عن الطبيعة قام بفصل الناس بعضهم عن بعض أيضاً.

إنّ النقطة الهامة هي أنّ المقصود من (الفرد) هنا ليس النقاط المشتركة بين الناس، بل نقاط الاختلاف والتمييز بينهم. وهكذا فإنّ الفردانية خطت الخطوة التالية في إكمال المذهب الإنسانوي. فإذا كان الإنسان في المذهب الإنسانوي محور ومدار العالم بأسره، فإنّ الفرد هنا مع جميع خصوصياته الفردية هو المعيار والميزان.[1]

والآن، لنر ما هي وجهة نظر رواد الثقافة الغربيّة الجديدة من هذا (الفرد) الذي يحظى بهذه المنزلة والمرتبة. ففي البداية يجب الانتباه إلى أنّه منذ القرن السابع عشر للميلاد؛ فإنّ فكرة الفردية قد اختلطت مع تعبير(الملكية) ويتم التصريح بأن حياة الفرد (تخصه) هو، فحياتهُ ملكٌ له ولا تخص الله والمجتمع والحكومة. ويمكنه أن يتعامل معها كما يشاء. إن ملكية الفرد تنقسم إلى قسمين أساسيين: الأوّل: قوة الميول والرغبات الذاتية التي تفورُ من الداخل، والثاني: قوة عقلِ الإنسان وهي

(1) لقد قارن البعض هذه النظرة الفردية للنهضة برأي السوفسطائيين في اليونان القديمة. فشعار السوفسطائيين كان جملة «الإنسان معيار كل شيء». راجع: فريدريك كابلستن، **تاريخ فلسفة** (تاريخ الفلسفة)، ترجمة مجتبى مينوى، ج1، ص126.

بمنزلة الأداة من أجل تأمين رغبات وأهداف الإنسان. ومن هذه النظرة (فالرغبة الإنسانيّة) لها المكانة الأهم. والرغبات والميول الأساسية للإنسان قوية إلى حدٍّ يتوجَّب على الأخلاق والتطلعات الاجتماعيّة أن تطابق نفسها مع هذه الرغبات. وعلى هذا الأساس، فإنّ السياسة والأخلاق عليهما أن يقوما على أساس هذه الرغبات، وبالتالي هي أمرٌ واقع لا يقبل التغيير؛ وقد تأصلت في طبع البشر وعلى الأخلاق والسياسة أن تكيفا نفسيهما معها.

أمّا العنصر الثاني للفردانية أي العقل، فهنا يُسْتَخْدَمُ بمعناه الخاص. فمن وجهة نظر مفكّري العصر الحديث مثل هوبز وهيوم وبنتام، فإنّ العقل ليس له القدرة على معرفة الأهداف واختيار الجيد والسيئ، بل على العكس فإنَّ الشهوات والرغبات والتمنيات والنفور والكره هي التي تعطي الرجل الحياة وتهيئ الدافع اللازم للتحرك باتجاه معين. ومع قبول هذه الطريقة والانطباع من التحرك الإنساني فإنّه يمكن استخدام العقل وكما يقول هيوم كعبد للشهوات والتمنيات. وفي هذا الإطار، يمكن اعتبار العقل أداة فقط. فلا يمكن للعقل أن يقول لنا بأن هذا الهدف هو أكثر عقلانية من الهدف الآخر. إنّ أيّ هدف أو شيء مطلوب هو جيد، لأنّه لهذا السبب مقبول ومطلوب. إنّ عمل العقل هو كيف يرضي الرغبات وينسق بينها أو طلب ما يحدده الآخرون.[1] وقد رأينا سابقاً أن الغرب الجديد وضع (العقل النظري) جانباً لصالح التجريبيّة وهنا نشهد بأن (العقل العملي)، سوف لن يكون له اعتبار وأن كلمة العقل والعقلانية تأخذ

---

(1) آنتوني آربلانستر، مصدر سابق، ص50 ـ 51.

معنى جديداً. فالعقل بمفهومه الجديد هو الخادم الوحيد وأداة الإنسان في إرضاء ميوله ورغباته. وهذا المعنى من العقل يسمى (العقل الأداتي) أو عقل المعاش ـ مقابل العقل النظري والعقل العملي. وعلى هذا، يمكن استنتاج أن الفرد في المفهوم الجديد مكوّن من عنصرين (الرغبة الشخصيّة) و(العقل الأداتي).

الحرية وحقوق الإنسان

إنّ الفردانية، بالمفهوم السابق، يمكن تعريفها بأنّها قمة فكر الغرب وعصارة النهضة. لقد صرح المفكرون الغربيون بأن هذا المفهوم من الفردانية لا سابق له في سائر الحضارات، بل لم يكن معروفاً لدى الغربيين القدماء أيضاً بل كان يبدو خاطئاً. وعلى كل حال، فإنّه طبقا لمفهوم الفردانية فقد تشكلت تدريجياً مجموعة من الأفكار السياسيّة والحقوقية والاقتصاديّة ورست أُسس الحضارة الغربيّة الجديدة. فشعارات كالمساواة والحرية الفردية وحقوق الإنسان وحق الملكية والتسامح مأخوذة من الأسس السابقة والنتائج المستنبطة من الفردانية؛ بحيث لا يمكن معرفة هذه المفاهيم، إلاّ في ضوء تلك المبادئ.

ومن هذه الرؤية، وبما أنه لا يوجد في العالم أية حقيقة أخلاقيّة ولا توجد أية معايير أو أدوات من أجل التعرّف على القيم، فإنّ القيم الإنسانيّة لا يمكن تعريفها ووصفها باستثناء الميول الفردية؛ إذ ليس من حل سوى أن يسير كل فرد بصوره حرة وراء ميوله ورغباته، ويجب أن لا يحدّه ويمنعه أي شيء سوى حقوق الآخرين. هذه الفكرة هي ذلك الشيء الذي يعرف (بالليبرالية). فالليبرالية بوجهها السياسي والاقتصادي

والحقوقي هي الوجه الواقعي للغرب في العصر الحديث. ومع أن الأيديولوجيات الأُخرى، وقفت تعارضها إلاّ أن هذه المعارضة لم تقلص من سيطرة الليبرالية على روح الحضارة الغربيّة.

وهكذا، فإنّ الليبرالية تعتبر حرية الإنسان، هي القيمة العامة الوحيدة من أجل تأمين غرائزه. وانطلاقاً من ذلك يطرح السؤال الأساسي؛ وهو إذا لم تكن أي قيمة عامة غير قابلة للتعريف، فكيف يمكن فهم قيمة الحرية والحقوق الفردية؟

الحرية وحقوق المرأة

إننا لا نريد في هذه العجالة نقد ودراسة الأسس المذكورة والنظريات السياسيّة والحقوقية المنطلقة منها، مع العلم أن أُسس الثقافة الغربيّة تتعرّض للنقد العنيف؛ إذْ إنّ التناقضات الموجودة في الفكر الليبرالي قد برزت للعيان؛[1] لكن هدفنا من طرح ما تقدَّم هو إبراز الخلفية التي طرحت على أساسها قضية حقوق المرأة وكيف ساعدت هذه الجذور على إنتاج تلك الثمار. ومن هنا سوف ندرس تطورات حقوق المرأة والحركات النسويّة بصورة مفصلة في البحث حول الحركة النسويّة. وسوف نرى أنّ مفكري الغرب، سوى بعض الحالات الخاصة، لم يتحدثوا حتّى نهاية القرن التاسع عشر عن حقوق المرأة. وعلى هذا، فإنّ هذا السؤال مطروح بشكل جادٍّ؛ على الرغم من جهود الغرب الواضحة من القرن السابع عشر من أجل استيفاء الحقوق المدنية والحريات

---

(1) انظر مثلاً: مايكل ساندل، ليبراليسم ومنتقدان آن (الليبرالية ومنتقدوها)، ترجمة: احمد تدين.

الفردية، فلماذا تعرّضت حقوق المرأة إلى هذا الحد من الحيف ولماذا حُرمت النساء حتى القرن الماضي من أبسط حقوقهن؛ أي حق التملك؟ إذا كانت الفردانية تؤكّد على غرائز ورغبات كل إنسان ولا تميز بين إنسان وآخر فلماذا نُسيت المرأة؟ ولماذا فسّرت الثقافة الحديثة بصورة علنية (الفرد) بأنه الرجل وقد وضعت استيفاء تحصيل الرجال وحدهم نصب عينيها؟

أسئلة من هذا القبيل جعلت الباحثين يقومون بأبحاث أعمق في جذور الحضارة الحديثة للغرب. وقد تمخَّضت هذه البحوث عن نتائج جديدة. وتفيد نتائج البحوث هذه أنّ الأسس المذكورة سابقا والنتائج المترتبة عليها يجب أن تخضع للتحليل على ضوء ظهور البرجوازية في الغرب.[1]

ومثلما أُشير سابقا، فإنّ هذه المبادئ قبل أن تكون حصيلة العقل والبحث عن الحقيقة من قبل المفكرين الجدد، فإنها نتيجة احتياجات أفرزتها التطورات الاجتماعيّة والاقتصاديّة لعصر النهضة. ويكشف لوسين گولدمان وهو أحد المفكرين المبشرين بالفكر التنويري في العصر الحاضر في كتابه «فلسفة التنوير» عن هذا الارتباط بصورة جيدة ويدلل على أن المحورية والمساواة والحرية وحق الملكية والتسامح، جميعها

(1) لا نريد من هذا القول: إنّ التحولات الاقتصاديّة هي أساس التحولات الثقافية. بل إنّ هدفنا هو بيان الارتباط بين ثقافة الغرب الجديدة والاقتصاد البورجوازي. وفي تحليل أعمق يمكن القول إن ظهور الاقتصاد الحديث متاثر بتغير في المعتقدات والرغبات العامة للمواطنين قبل النهضة. وعلي سبيل المثال، فإنّ ماكس فيبر أظهر أن المذهب البروتستانتي كان له تأثير كبير على ظهور ونمو الرأسمالية الجديدة. (راجع: ماكس فيبر، أخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية).

مطالب الطبقة الوسطى في المدن؛ حيث أخذت هذه القضايا حيزا من تفكير المفكرين الغربيين الجدد وأخذت منحى نظرياً وفلسفياً عندهم. ويقول: «من أجل فهم الأفكار التنويرية الأساسية، على الفرد أن يبدأ التحليل النشاطي؛ لأنه كان مهما جداً بالنسبة للبورجوازية. وكان له التأثير الكبير في التكامل الاجتماعيّ والعقلي. وهذا النشاط كان يحتاج إلى النمو الاقتصادي وأكثر العناصر حيوية أي Exchange التبادل»[1]؛ فالتبادل الحر الذي هو أساس الاقتصاد والتجارة كان بحاجة إلى تعريف للإنسان الذي يرغب في كسب أكبر قدر من الربح و الحصول على أكبر قدر من الإمكانيّات المادية. ففي هذا التبادل الحر، يجب أن لا يكون أي طرف ومرجع يفوق الفرد أن يتدخل في المسيرة الطبيعية للعرض والطلب، حتى يتمكن اقتصاد السوق من تمهيد الأرضية لأعلى قدر من الربح والفائدة. كما أنّ مسيرة التبادل بإمكانها التحقق فقط في ظل ملكية الطرفين وحرية الفرد المطلقة في البيع أو المعاملات. فالحرية في العلاقات الاجتماعيّة والسرعة في تغيير المعتقدات والأعراف الاجتماعيّة تعدُّ أحد مستلزمات المجتمع البورجوازي، من أجل تنسيق حركة رأسمال المال.

مع ذلك، فإنّ عدم الاهتمام لحقوق المرأة في عصر التنوير سببه عدم حاجة البورجوازية إلى قدرات المرأة في مجال الاقتصاد والمجتمع. وسنرى في بحث حقوق المرأة، أنّه حتى القرن العشرين كلما كان المفكرون الغربيون يتحدَّثون عن حقوق (الفرد) كانوا يريدون ويقصدون من ذلك (الرجل). ولقد اعترفت الحضارة الغربيّة بحقوق

---

(1) لوسين گولدمان، مصدر سابق، ص52.

المرأة واستجابت لندائها في وقت كانت الرأسمالية بحاجة إلى القوى العاملة النسويّة. ويشير ويل ديورانت المؤرخ الأمريكيّ المعاصر إلى أنّه في حدود عام 1900 ميلادية كانت المرأة تحصل على حقها بصعوبة؛ في الوقت الذي كان الرجل مجبراً بقوة القانون على احترام حق المرأة. ويضيف إن (حريّة المرأة كانت من نتائج الثورة الصناعيّة). ويتابع قائلاً:

إنّ الثورة الصناعيّة أدت بالدرجة الأولى إلى أن تكون المرأة صناعيّة أيضاً. وهذا لم يكن معلوماً لدى الجميع، ولم يكن يحسب أحدٌ له حساباً. فالنساء كنَّ يَحصلْن على أُجور أقل؛ وكان أرباب العمل يفضلون النساء على الرجال الذين يطالبون بأجور أعلى. قبل قرن من الزمان أصبح عثور الرجل في إنكلترا على عمل أمراً صعباً. ولكن الإعلانات كانت تَطلُب من الرجال أن يرسلوا نساءهم وأطفالهم إلى المصانع. وكانت أول خطوة من أجل تحرير جداتنا قانون عام 1882. وبموجب هذا القانون بدأت النساء البريطانيات بالحصول على امتيازات لا سابق لها. و كان بإمكانهن الاحتفاظ بالمال الذي يَحصلْن عليه. لقد سنّ أصحاب المصانع الأعضاء في مجلس العموم البريطاني هذا القانون الأخلاقي المسيحي، حتى يتمكّنوا من جرِّ النساء إلى المصانع. ومنذ تلك السنوات وحتى ذلك العام، فإنّ الحصول على الربح الذي لا يقاوم قد خلصهن من العمل كعبيد في البيوت؛ ولكن ورَّطهن في العمل بالطريقة نفسها، في المحلات التجارية والمصانع.[1]

---

(1) ويل دورانت، لذات فلسفه (لذات الفلسفة)، ص151.

وسوف نؤجّل البحث المستفيض عن هذا الموضوع إلى محل لاحق. وعلينا هنا، أن نطرح أسس الفكر الإسلامي ومقارنتها بالثقافة الغربيّة حتى نتمكن من فهم مبادئ الشخصيّة الإسلاميّة للمرأة بشكل أفضل وأدقّ.

الفصل الثاني

المبادىء الإسلاميّة
في النظرة إلى شخصيّة المرأة

تعرّفنا في الفصل السابق إلى مبادئ ثقافة الغرب الحديثة في النظر إلى شخصيّة المرأة؛ وتبين أنّ الصورة الحديثة للغرب عن المرأة تكوّنت في إطار فلسفي خاص يتناسب مع المتطلّبات الاجتماعيّة والاقتصاديّة. وسوف نلقي نظرة على مبادئ الفكر الإسلامي مقارنةً مع مبادئ العلمانية والفردانية للغرب؛ حتّى يتضح الأمرُ ويتجلّى بوضوح أنّ الإسلام ينظر إلى المرأة من زاوية مختلفة، تتسم بالعمق والشمول ضمن رؤية كونية متكاملة تشمل الكون والوجود الإنساني بأبعاده المختلفة.

ولهذا، فإنّنا نعتقد بأنّ الشخصيّة الإسلاميّة لا يمكن فهمها، إلا في ظلّ هذا الأُسلوب، وإنّ مقارنة القوانين الإسلاميّة مع سائر المدارس الفكريّة لن ينتج عنها إلّا الضياع. فالقوانين لا يمكنها وحدها أن تفسِّر نظرة مدرسة فكريّة ما؛ إلى منزلة الإنسان سواء كان رجلاً أو امرأةً، بل يجب أن نرى كيف تنظر تلك المدرسة الفكريّة إلى الإنسان في إطار الرؤية الكونية الشاملة؛ ليعلم بالتالي ما هي الغايات والأهداف التي توضع القوانيين وتُشرَّع الحقوق في إطارها!

وعلى ضوء ذلك سوف نشير إلى المبادئ الإسلاميّة التي تشكل شخصيّة المرأة في الإسلام. وفي هذا الفصل علينا أن ندقق في كل حالة ونهتم بعلاقة هذه المبادئ مع بعضها البعض ونقيّم النتيجة العامة لها في إطار نظامٍ متناسق. إنّ ما يميّز الإسلام عن سائر المدارس الفكريّة الوضعية (بغض النظر عن هذه المعتقدات والآراء) هو ذلك النظام المتناسق الذي يضع كل شيءٍ في مكانه الحقيقي بعيداً عن التطرف والغلو.

والنظر إلى هذه الأبحاث وأبحاث الفصل الآتي، يمكِّننا من إدراك أُفق الفكر الإسلامي؛ وقمة الحكمة في نظام الوجود ومعرفة الفرق الجوهري بين النظرة الإلهية والتعاليم البشرية حول شخصيّة المرأة؛ ولهذا السبب، فإنّ هذا البحث يتضمن توضيح المبادئ الإسلاميّة بالمقارنة مع مبادئ الغرب؛ لأنه بهذه المقارنة يمكن التعرّف على الخصائص المميزة لصورة المرأة في الإسلام.

1 ـ الإنسان خليفة الله

قلنا: إنّ ثقافة الغرب الحديثة بدأت بفلسفة المذهب الإنسانوي، واعتبرت هذه الثقافة الإمكانيّات الإنسانيّة النقطة الوحيدة التي يمكن الاعتماد عليها في العالم في مواجهة المسيحيّة التي تعتبر الإنسان موجوداً دنيئاً ووضيعاً. والدين الإسلامي لا يمت إلى هاتين النظرتين بصلة، بل ينظر إلى الإنسان والوجود كلِّه على أنّه متناسق ولا يضع أحدهما جانبا لصالح الآخر. وإن ما يميّز القران في نظرته إلى الإنسان هو هذه النقطة. فمن جهة يصور القرآن الإنسان بأحسن وأرفع الصور، ومن جهة أُخرى يرى أنّ هويّة الإنسان تكتسب معناها ومفهومها فقط بالعلاقة مع خالق الكون ونظام الوجود كله.

يؤكد القرآن من جهة على مكانة الإنسان السامية؛ بحيث لا نجد نظيراً له في أي من المدارس الفكريّة البشرية. فالإنسان هو (خليفة الله) على الأرض، هذه الخاصية أُعطيت للإنسان بحيث ميزته عن سائر المخلوقات،[1] فهو يحمل الإنسان أمانة الله الكبرى التي أبت السماوات والأرض حملها ولكن الإنسان حملها؛ بكل رحابة صدر.[2] إن الإنسان (موجود آخر) لا يشبه الموجودات الأخرى في العالم؛ وفي وجوده حقيقة لا توجد عند سائر الإحياء. الإنسان ليس هو هذا الوجود الجمادي والحياة الحيوانية، فالإنسان خُلِقَ بحيث يفخر الباري تعالى به؛ ولهذا السبب وصف الله نفسه (بأحسن الخالقين).[3] وهذه الحقيقة التي هي عنصر أساس في تكوين الإنسان وهي ما يسمى بـ«الروح» لها شرف بحيث نسبه الباري تعالى لنفسه (روحي) وأوجب سجود الملائكة لمن يتمتّع بها (آدم).[4] الإنسان له مرتبة عليا وشريفة ؛بحيث سخر الله ما في السماوات والأرض من شمسٍ وقمرٍ وبحار وليل ونهار له؛ وسخر له النعم ما ظهر منها وما بطن.[5] لم يبخل الباري (عزَّ وجلّ) عن منح

---

(1) ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ۖ قَالُوٓاْ أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ ۖ قَالَ إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (سورة البقرة: الآية: 30).

(2) ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ (سورة الاحزاب، الآية: 72).

(3) ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾ (سورة مؤمنون، الآية: 12 ـ 14).

(4) ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي فَقَعُواْ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾. (سورة الحجر، الآية: 29).

(5) ﴿أَلَمْ تَرَوْاْ أَنَّ ٱللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِي ٱلْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَٰهِرَةً وَبَاطِنَةً ۗ﴾ (سورة لقمان، الآية: 20).

الإنسان حاجاته وقد هيأ له كل ما يحتاجه مسبقا.[1] وهكذا، فإنّ العالم أصبح في قبضة آدم؛ الذي منحه الله القدرة على الاستفادة من كل هذه المواهب لتحقيق أهدافه ولهذا فإنّ الموجودات الأخرى تعمل في إطار القوانين قوانين حتمية، وأمّا الإنسان فهو الموجود الوحيد الذي يمكنه من خلال معرفة قوانين الوجود أن يغير الظروف من أجل تحقيق أهدافه.

ومع ذلك، فإنّ الإنسان ليس بعيداً عن عالم الوجود، إنه مخلوق من حقيقة متعالية وله ارتباط وثيق مع المخلوقات الأُخرى وهكذا فإنّ للإنسان قدرات كثيرة؛ ولكن وجوده ليس دون حدود؛ وتحكم وجوده قوانين وتقاليد، ولا يتهرب من قبول القوانين التي تحكمه. ولا معنى ومفهوم لهوية الإنسان الحقيقية من دون ارتباطاته وعلاقاته ودون هذه القوانين والتقاليد.

وعلى أيّ حال، فإنّ رؤية الإسلام إلى الإنسان تختلف عن رؤية الغرب في أمور أساسية نشير إلى بعضها:

1 ـ يجب أن نعلم إلى أي حدٍّ منح الغربُ الإنسانَ قدراً ومنزلة. صحيح أن المذهب الإنسانوي وضع الإنسان في مركز نظام الوجود واعتبره الحاكم الوحيد للعالم؛ ولكنه لم يضع الإنسان، بل أنزله مقاماً ومنزلة أدنى مما يستحق. فواقع الأمر أن الإنسان في الغرب الحديث ليس عظيم القدر، بل العالم

---

(1) ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَأَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجَ بِهِۦ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ رِزْقًا لَّكُمْ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْفُلْكَ لِتَجْرِىَ فِى ٱلْبَحْرِ بِأَمْرِهِۦ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلْأَنْهَٰرَ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلشَّمْسَ وَٱلْقَمَرَ دَآئِبَيْنِ ۖ وَسَخَّرَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ وَءَاتَىٰكُم مِّن كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ ۚ وَإِن تَعُدُّوا۟ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ ۗ إِنَّ ٱلْإِنسَٰنَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ (سورة إبراهيم، الآية: 32 ـ 34).

نفسه من وجهة نظر الإنسان الغربي كائن صغير وضئيل. والإنسان وصل إلى مرتبة الألوهية وقد سبق القول إنّ الإنسان في الغرب ما هو الاّ جسد يعمل في نطاق غرائزه الحيوانية أو شبه الحيوانية. وإن إرادته مقيدة بمحيطه وميوله الغريزية.[1] وقد ضاقت ساحة الوجود في الغرب حتى حدود المادة، وصار كل ما هو غير مادي خرافة لا تحقق لها ولا نصيب لها من الوجود.

أما في الجانب الإسلامي، فإنّ ساحة الوجود واسعة بحيث لا يمثل العالم الطبيعي إلاّ أدنى المراتب وأقلها قدراً.[2] ويمكن مقارنة عالم الطبيعة بعالم الأبد وكأنّه قطرة ولحظة ليس إلا.[3] في مثل هذا العالم الواسع الكبير الذي لا نهاية له يؤكّد الإسلام على شخصيّة الإنسان ويصفه بأنه أفضل وأجمل المخلوقات. وقد سخّر له عالم الطبيعة وما بعدها؛ والجدير بالذكر أن الله تعالى اختار

(1) في هذا الكلام إشارة إلى نظرتين في الإنثروبولوجيا إحداهما (الليبرالية) والأخرى (الماركسية). والماركسية تعتقد بأن نشاطات الإنسان مرتبطة بالظروف الاقتصاديّة و الاجتماعيّة وتعتقد الليبرالية بأن رغبات وغرائز الإنسان تطبع تعامل الإنسان الوجهة والحركة. وهاتان المدرستان الفكريتان تريان أنّ عمل الإنسان يمكن التنبؤ به كما هو الحال بالنسبة لسائر الموجودات. ففي أواخر القرن التاسع عشر ظهرت المدرسة (الوجودية) في الغرب وقد طرحت هذه المدرسة شكوكاً حول الجبر واعتبرت الإنسان موجوداً حرا ومسؤولا. ومع ان هذا الاتجاه قد أثار موجة في دنيا الغرب؛ ولكنه بقي محدوداً داخل نطاق الأبحاث الفلسفية والأدبية ولم ينفذ إلى مجال العلم والتخطيط الاجتماعيّ. وحيث ان الوجوديين لم يؤمنوا بالمباديء الأخلاقيّة والدينية فإنهم اعتقدوا بأن الإرادة الحرة ستوصل الإنسان في نهاية المطاف إلى العدمية.

(2) وقد أشار القرآن الكريم إلى عالم الطبيعة دائماً بعنوان (الدنيا) أي العالم الأدنى.

(3) ﴿. . . فَمَا مَتَـٰعُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ إِلَّا قَلِيلٌ﴾ (سورة التوبة: الآية 38).

أنبياءه من بين هؤلاء الناس، وأكد على صفاتهم وخصائصهم البشرية.[1]

2 ـ الإنسان في الفكر الغربي غريب؛ وليس فقط عن الموجودات الأخرى بل غريب عن الناس الآخرين. ومن وجهة النظر هذه، فإنّ الإنسان يريد المنفعة واللذة وهو يبحث عن جميع الأمور فقط في إطار مصالحه الشخصيّة. إنّه يعتبر واجبه ووظيفته استخدام الطبيعة والناس الآخرين من أجل تحقيق رغباته. وعلى هذا، فإنّه يرى مصالحه متعارضة مع مصالح الناس الآخرين[2] ومن أجل الهروب من هذا التعارض والضبابية والاستفادة الأفضل من الآخرين، فإنّه يقبل بتشكيل مجتمع وحياة مشتركة.

وأما من وجهة النظر الإسلاميّة، فقد خُلِقت جميع الموجودات من قبل خالق واحد وجاءت من حقيقة واحدة.[3] وعلى هذا، فإنّ الناس ليس فقط لهم ارتباط مع بعضهم البعض ولهم علاقات قديمة فحسب، بل إنّ جميع مظاهر الوجود مسخّرة للإنسان وهذا له معنى دقيق وعميق. فالطبيعة عند المسلم قبل كل شيء (آية) ودليل على خالق الوجود. وإن السيطرة على العالم لا تكون من أجل

---

(1) ﴿قَالَتْ لَهُمْ رُسُلُهُمْ إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَن يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ﴾ (سورة ابراهيم: الآية 11) ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ﴾ (سورة الشورى: الآية 51).

(2) كان الفيلسوف البريطاني المعروف توماس هوبز يعلن صراحة بأن الإنسان هو ذئب بالنسبة إلى الإنسان الآخر.

(3) ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾ (سورة الزمر: الآية 62) ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾ (سورة الحجر: الآية 21).

إشباع الرغبات والنزوات بل من أجل التكامل والوصول إلى الكمال الحقيقي.[1] فالإسلام يسمح للناس بأن يستفيد بعضهم من بعضهم وذلك في إطار التعاون والتآزر و من أجل تأمين الحاجات والوصول إلى المنزلة الإنسانيّة الرفيعة.[2] فالمجتمع الإسلامي المقبول هو المتمثل في هذا التنسيق والتعاون ومن أجل ضمان عزة المجتمع وأمنه.

وعليه، فإنّ الإسلام يرى أنَّ الإنسان بكل عظمته في عالم الوجود ذو مقام خاص. الإنسان لم يصنع نفسه وأن الخلقة لم تسر بإرادته. إنه عضو بارز في منظومة الوجود وثباتهُ وحصافتهُ رهن باتباعه نظام الوجود.

3 ـ يتضح ممّا سبق، أنّ الإسلام خلافاً لنظرة المذهب الإنسانوي لا ينظر إلى العالم من منظار ضيق، ولا يخطِّط للعالم والإنسان على أساس الرغبات والنزوات المادية الدنيئة. بل ينظر إلى الإنسان من منظار واسع بحجم الوجود، ومن حيث إنّ هويته تتحدد في إطار مجموعة من العلاقات التي تربطه بغيره من الموجودات. فرسالة الأنبياء تتلخص في هذه النقطة بالذات وهي تخليص الإنسان من قيود الطبيعة الضيقة وتفسير الحقائق بصورة صحيحة، وفتح ذهنه وروحه على الأهداف والغايات العليا والنبيلة.

---

(1) ﴿ أُوحِىَ إِلَىَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَقَالُوٓاْ إِنَّا سَمِعْنَا قُرْءَانًا عَجَبًا يَهْدِىٓ إِلَى ٱلرُّشْدِ فَـَٔامَنَّا بِهِۦ ﴾ (سورة الجن: الآيتان، 1 و2)، ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ﴾ (سورة البقرة: الآية 256).

(2) ﴿وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ لِّيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا. . .﴾ (سورة الزخرف: الآية 32) ﴿. . . وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ. . .﴾ (سورة المائدة: الآية 2).

2 ـ الوجود الهادف

تمتاز الثقافة الغربيّة عن الأديان الإلهية بأنّ الغرب يرى عالم الوجود دون بداية ونهاية. فالعالم من وجهة نظر الماديين هو دفتر لا بدايةَ له ولا نهاية وبالتالي لهذا العالم غاية واضحة.

وهكذا، فإنّ حادثة الوجود غالباً ما تبقى بدون معنى ومفهوم، وأن الإنسان باستثناء إدراك نقاط قليلة من هذا العالم لا طريق واضح أمامه، فالموجودات في العالم لا هدف لها، بل لا يمكن تصور هدف ومبتغى للإنسان في هذه الدنيا المظلمة. فالنقطة الواضحة في هذا الصدد هي الضغوط الغرائزية والرغبات الإنسانيّة التي يُرَدُّ عليها بالعمل والتدبير الإنساني. وأما الفكر الإسلامي فهو يعتمد نظام الخليقة وخلق الإنسان والعالم على برنامج هادف أُعِدَّ من قبل.[1] فالعالم خُلق بوساطة مبدأ عاقل ويتحرك نحو غاية حكيمة. لم يخلق أي موجود عبثاً وسدىً ولا تجد أي ضعف أو عوج في العالم بأسره.[2]

وعلى هذا، فإنّ وجود الاختلاف والتنوع ليس دليلاً على وجود نقص في الطبيعة والخلقة. بل إنّها خُلِقت لتساعد على تحقيق الأهداف الحكيمة للخَلق. فالاختلاف في التكوين أمر (طبيعي) جدا وليس أمراً حادثاً أو استثنائياً. وعليه فإنّ التفاوت بين المرأة والرجل يعد تفاوتاً هادفاً وطبيعياً طالما هو موجود في أُنموذج الخلق.

هذا المبدأ يفصلنا غالباً عن التيارات الفكريّة الأوروبيّة. فإنهم لم

---

(1) ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ﴾ (سورة الدخان: الآية 38).

(2) ﴿مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ﴾ (سورة الملك: الآية 3).

يتحدثوا عن هدف وحكمة الخلق، بل يصرِّحون بأنّ الطبيعة مسؤولة عن الظلم التاريخي الذي لحق بالمرأة. فإذا قبلوا هدف الخلق فإنهم مجبرون على الإذعان بوجود تفاوت بين المرأة والرجل وما يُنْتَظر من كلا الجنسين. الأمر الذي تخشى الحركات النسويّة في الغرب الالتزام بها.

من جهة أخرى، فإنّه بالقبول بغائية الخلق، يجب القبول بأن قيمةَ الأفراد تتبع تلك الأهداف والغايات الحقيقية. ففي الرؤية الإسلامية إلى العالم، الإنسان هو موجود شريف جداً وعالي الشأن خُلِق من أجل هدف هو العبودية والتقرب إلى الباري تعالى.[1]

فالنظرة المادية إلى العالم لا تعطي هذا الشأن والمنزلة للإنسان وتنظر إلى الإنسان على أنه مقطوع عن خالقه ويعيش في نطاق هذا العالم ولا يهتم إلا بالأمور المادية فحسب. وفي إطار التحليلات والتخطيطات، فإنّ شخصيّة الإنسان تحلل فقط في إطار الرغبات الفردية والحياة الدنيوية. وهكذا، فالتفكير المادي لا سبيل أمامه سوى أن يعتبر قيمة الإنسان منوطةً بكفاءته الفردية ومقامه الاجتماعيّ؛ خلافا لنظرة الدين، حيث يعتبر الدين، قيمة كل إنسان في تحمله الأمانة وقبوله الولاية والهداية الإلهية. ولا يعتبر الدرجات الظاهرية معياراً للقيمة الواقعية للفرد.

3 ـ التناسب بين التكوين والتشريع

قلنا إن غايةَ الخلق والهدف منه هو أحد المبادئ الأساسية للفكر الإسلامي. وقد جرى تأكيد هذا الهدف ليس فقط من قبل الإسلام، بل

---

(1) ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ (سورة الذاريات: الآية 56).

في جميع الأديان الإلهية؛ لأن أساس وبنيان المعارف الدينيّة يعتمد على هذا المبدأ. ولكن يجب طرح السؤال التالي ما معني الغائيه والهدفية بدقة؟ إن هذه الكلمة تشير إلى نقطتين متزامنتين: فمن جهة تبين أن الإنسان والعالم يسيران نحو هدف ومقصد محدّد مسبقاً، وأن أحداث الكون ليست مجموعة من الوقائع العمياء. ومن جهة أُخرى، تدل على أن واقع العالم والإنسان بينهما ترابط وتنسيق كاملين مع الغاية المطلوبة.

وإذا كان عالم الخلق قد وُجِد طبقاً لمخطط حكيم و بُعد نظر؛ فإنّ الاتفاق والاختلاف بين أجزائه وكذلك الاختلاف في القابليات الجماعية سيكون له موقع خاص في المخطط العام. ومن هنا، تتضح مكانة ودور التشريع والقوننة الإلهية. وطبيعي أن القوانين الإلهية في مفهومها العام على قسمين: القسم الأوّل القوانين التي تحكم ظواهر الموجودات حيث تقيم النظام والتنسيق في نظام الوجود وتوصل الموجودات إلى الغاية المطلوبة. أمّا القسم الآخر ويضم القوانين التي ترتبط بالسلوك الإدراكي والإرادي للإنسان وتحدِّد برنامج الإنسان في حركته نحو تحقيق الغاية والهدف. فالقوانين التي تُسمَّى التشريع أو الشريعة هي في الحقيقة (برنامج عمل لتحول الإنسان من وضعه الحالي إلى النموذج المطلوب). إن هذه القوانين تنطلق من العلم المطلق للباري عز وجل؛ بواقع الإنسان وسعادته في الدنيا والآخرة، وتعلمنا كيف نوظِّف القابليات الحالية وكيف نتحرّك نحو النمو والتقدم خطوة فخطوة للوصول إلى الكمال.

ما تحدثنا عنه من الترابط بين التقنين والظروف المادية، يعود إلى فكرةٍ أساسٍ في فلسفة القانون وتعرف اصطلاحاً بـ(القانون الطبيعي).

وبصورة عامة، يمكن أن نقسم الأنظمة القانونية إلى قسمين عامين: الأوّل: الأنظمة التي تعتبر الحقوق والقوانين عقداً اعتبارياً وتابعاً لإرادة الإنسان أو جمع من الناس. والآخر: الأنظمة التي تعتبر الحقوق والقوانين مستمدة من المكانة الطبيعية للأفراد ومطابقة للاحتياجات الواقعية لهؤلاء. ومدرسة القانون الطبيعي هي هذه الأخيرة. وخلاصة القول: إنّ النظريَّة الطبيعية تدل على حقيقة أنّ حقوق الأفراد ليست عقداً بسيطاً، بل هي تميط اللثام عن أمر أساسي حول العلاقة بين الرؤية الكونية والقانون.[1]

لم تستخدم الحقوق الطبيعية دائماً بمعنى واحد، بل إنّ المدارس الفكريّة المختلفة طرحت كل منها حسب مبادئها تفسيرها الخاص للحقوق الطبيعية.[2] وإن ما يقبله الإسلام يمكن أن يسمى (بالحقوق الطبيعية ـ الإلهية).[3] ومن وجهة النظر هذه، فإنّ النظام الحقوقي يجب أن يتلاءم مع الظروف التكوينية و مسيرة الكمال الإنساني. ولكن في الوقت نفسه يتم التأكيد على أن المعرفة الكاملة للقابليات والمتطلبات خارجة عن حدود المعرفة البشريَّة؛ إذ إنّ العقل يمكنه التعرّف على الخطوط العريضة والمبادئ الأساسية ولكن في ما يتعلق بالنقاط الصغيرة والجزئية، فإنّ الخالق الذي يعلم خفايا وجود الإنسان والعالم، قادر على أن يحدد وينظم مثل هذه القوانين.

---

(1) مرتضي مطهري، **نظام حقوق المرأة في الإسلام**، ص143 وما بعده.

(2) من أجل الاطلاع على نظريات العلماء الغربيين حول الحقوق الطبيعية راجع: ليفي اشتراوس، **تاريخ القانون الطبيعي**، ترجمة مراد فرها دبور.

(3) للاطلاع على وجهة نظر مختلف المذاهب الإسلاميّة حول الحقوق الطبيعية أنظر: **فكرة القانون الطبيعي عند المسلمين**، تأليف محمد شريف أحمد.

4 ـ دور الدين في التقنين

تنطلق الأحكام والشرائع الإلهية من المصالح والمفاسد الواقعية وتشرف على الحقائق نفسها. وعلى هذا، فإنّ أي حكم إلهي لا يصدر جُزافاً ودون حكمة. وطبيعي أن هذه العلل والأسباب تكون تارة واضحة وأخرى يكون العلم البشري قاصراً عن معرفةِ الحقائق الغامضة للعالم؛ لأن سِعةَ الحياة وتأثير أفعال البشر لن تكون محدودة بزماننا هذا، بل إنّ ارتباط الدنيا بالآخرة وارتباط الأحداث فيما بينها سيجعلُ سُلوكنا ذا تأثير على العالم على اتساعه وعلى طول التاريخ من خلال الحياة الأبدية. ومن البديهي أن معرفة هذه الأُمور؛ خارجة عن قدرة الإنسان بسبب علمه المحدود واحتمال ارتكابه الخطايا وهو لا يعرفُ شيئاً عن مستقبل الإنسان والعالم الأبديّ.

يعلمنا القرآن الكريم أنّ خالق الكون هو الذي يهدي البشر[1] وأن هذه الهداية تتضمن التقنين أيضاً.[2] فالله سبحانه يحفظ الوحي عن تدخل اليد البشرية فيها[3]. وهو يحذّر بأنه كان سيجازي رسوله (ص) فيما لو تقوّل عليه سبحانه.[4]

النقطة الهامة هنا، هي أنّ نطاق التقنين لا يتحدد بالأُمور الفردية

---

(1) ﴿قَالَ رَبُّنَا ٱلَّذِىٓ أَعْطَىٰ كُلَّ شَىْءٍ خَلْقَهُۥ ثُمَّ هَدَىٰ﴾ (سورة طه: الآية 50).

(2) ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ (سورة النساء: الآية 59)؛ ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ﴾ (سورة الاحزاب: الآية 36).

(3) ﴿مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ﴾ (سورة النجم: الآيات: 2 ـ 5).

(4) ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضَ ٱلْأَقَاوِيلِ لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِٱلْيَمِينِ ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ ٱلْوَتِينَ﴾ (سورة الحاقة: الآيات 43 ـ 46).

والعبادية، بل يشمل أيضا الأُمور الاجتماعيّة. وعليه فإنّه وخلافاً للعلمانية تدخل الأُمور الاجتماعيّة والدنيوية أيضاً في نطاق عمل الدين. وهذه النظرة تنطلق من مبدأ أن الدنيا ولآخرة أو المادية والمعنوية ترتبطان مع بعضهما ارتباطاً وثيقاً. وأن العلاقات الاجتماعيّة يمكنها أن تُؤثر في كمال الإنسان وقربه من الله. فالإسلام، وخلافا للمسيحية والبوذية يرى سعادة الدنيا والآخرة مرتبطة إحداهما بالأُخرى ويعتبر الدنيا بجميع أبعادها ممهدةً لتربية وتنمية الخصائص الإنسانيّة.

إنّ أبعاد الشريعة الإسلاميّة وسيرة رسول الله (ص) والأئمة (ع) تؤكّد جميعها على أنه لا يمكن حصر حقيقة الدين الإلهي في نطاق العلاقات الفردية. فالتجربة التاريخية أظهرت أيضاً أنه إذا عندما يحذف الدين من حركة الحياة الاجتماعيّة فسوف لن يكون لتنظيم العلاقات الفردية والأخلاقيّة أي أثر مهم أو دور.

وهذا المبدأ سيفصل طريقنا عن طريق المناصرين لحركة تحرير للمرأة في الغرب أي الحركة (النسويّة)؛ لأن جميع الطروحات الإصلاحية لهؤلاء تعتمد على فرضية أنّ الإنسان ليس بحاجة للهداية الإلهية في مجال العلاقات الاجتماعيّة وهذا ما تقوله (العلمانية). وإنه بالاعتماد على العقل الأدائي يمكن تحقيق أهداف ومتطلبات الإنسان وهذا ما يراه (المذهب الإنسانوي).

هذا المبدأ يَفْصِلُ طريقنا أيضاً عن بعض المثقفين المتغربين الذين يعتقدون بأن الأعراف والتقاليد الاجتماعيّة هي من الأُمور العرفية وأن الإنسان يمكنه تحقيق مصالحه الاجتماعيّة وأن يقوم بتشريع القوانين بعقله العرفي. فنتيجة الالتزام بهذا الرأي سيكون بإمكاننا طبقاً للنصائح البشرية

تغيير كافة الأحكام الاجتماعيّة للإسلام وخاصة الإرث والدية والقصاص وعشرات الأحكام بذريعة أن تطبيق مثل هذه الأحكام في العصر الحديث لم يعد صالحاً. هذه النظرية إضافة إلى أنها تفضل آراء مجموعة من الناس على مجموعة من الأحكام الإلهية فإنها تتعارض بالكامل مع الأدلة والشواهد القرآنية والروايات.

5 ـ معيار التقدير والتقييم

تم التأكيد في الثقافة الإسلاميّة على أن الهدف من خلق الإنسان هو العبودية الخالصة لله، وأن المعيار الوحيد للأفضلية هو قرب وبعد الإنسان عن خالق الوجود والكون. كما أنّ معيار القرب والبعد وهداية البشر هو الإيمان والتقوى والعمل الصالح. وعلى هذا، فإنّ القضايا الاجتماعيّة والعائلية والمسؤوليّات والحقوق المتبادلة ونسبة القدرات والمعطيات التكوينيّة لا تدلّ وحدها على هداية الإنسان، ولا يمكنها أن تكونَ دليلاً على القيمةِ الواقعية للأشخاص.

هذا في الوقت الذي لا تُعير المدارس المادية في الغرب أيةَ قيمةٍ للإنسان في ارتباطه مع أصله، ونسبته إلى الهدف الغائي للخَلْق ونظام الحياة، بل إنّ الإنسان يقدّر ويقيّم بحقوقه المادية ومنزلته الاجتماعيّة. هذه النظرة تعتبر التفاوت في الأدوار والمسؤوليات والامتيازات الحقوقية بمعنى اختلاف الشخصيّة الواقعية والاختلاف في التقييم. ولربّما ظن البعض أنّ الفقه الإسلامي بسبب جَعلهِ ديةَ المرأة أو إرثها نصف ديةِ الرجل وحصة من الإرث، فإنّه اعتبر المرأة (نصف إنسان). بينما سنرى أنّ هذه الأحكام الصادرة عن الإسلام لا ترتبط بشخصيّة المرأة والرجل، بل إنّها شاهد وناظر على الأعمال والمسؤوليات الاجتماعيّة.

ويمكن قراءة القضايا السالفة الذكر في المصادر الإسلاميّة، ولا حاجة لمزيدٍ من الحديث حولها؛ ولكن ما يجب التفكير فيه بعمق هو الأسس النظرية والجذور الفكريّة لهذه النظرة في الفكر الإسلامي. ففي الماضي عرف الإنسان بأنه موجود خلق من أجل هدف وأن حياة الإنسان دون هذا الهدف تعتبر باطلة ومن غير جدوى. ومن جهة أخرى، فإنّ النظام القانوني الديني الذي يتولى تقسيم الواجبات وتوزيع المسؤوليات ويحدد حقوق الأفراد يسعى لتحقيق هذا الهدف. وإن كمال الإنسان يتجلى في تحقيق الكفاءات الفردية في عبادة الباري والتقرب إليه وقد حددت القوانين والحقوق الإسلاميّة طريقة وسبيل الوصول إلى هذا الهدف. ففي الفكر الإسلامي لا قيمة للقوانين بذاتها مثلما لا قيمة للاستعدادات التكوينية بحد ذاتها. بل إن ٱلمطلوب هو السير على خطى النظام القانوني والعمل طبقا للقوانين.

لذلك يمكن استنتاج أن قَدْرَ الفرد ومقامه يكمنان في كماله، وإذا ما قُدِّمت السبل والطرق التي تُفضي إلى الوصول إلى الكمال بصورةٍ مختلفة ومتباينة، فلن يؤدِّي هذا الاختلاف إلى تغيير في قيمة الإنسان ومقامه.

6 ـ مكانة الفرد والمجتمع في الشريعة الإسلاميّة

تقدَّم المحور الأساسي لثقافة الغرب الحديث هو المذهب الإنسانوي والفردانية. ويتبادر إلى الذهن في الوهلة الأولى هذا التساؤل: هل يعارض الإسلام المذهب الإنسانوي والفردانية؟ . فإذا جاء الدين من أجل هداية وسعادة الإنسان إذن لماذا تعتبر الثقافة الإسلاميّة متعارضة مع ثقافة الغرب؟ طبيعي أن الجواب عن هذا التساؤل يمكن أن نجده في الأبحاث السابقة. وهنا، نجد من المناسب أن نجري في نهاية المطاف مقارنة قصيرة بين النظرتين في قضية الفردانية.

لا شك في أنّ الإسلام وغيره من الأديان الإلهية جاءت من أجل هداية البشرية جمعاء. ولم يكن هناك أي هدف سوى تحقيق مصلحة وإسعاده؛ لكن النقطة الرئيسية هي أن الفردانية من وجهة نظر الإسلام تختلف وتتعارض مع الفردانية الغربيّة في نقطتين الأولى من ناحية تعريف الفرد والأُخرى تفسير سعادته. وسوف نوضح ذلك على النحو الآتي:

1 ـ مثلما قيل سابقاً، إنّ الغرب يقدم تعريفاً عن الإنسان و(الإنسان الفرد)، يتعارض تماماً مع حقيقة الإنسان من وجهة نظر الإسلام.

إنّ الإنسان في هذه النظرة له خاصيتان أساسيتان إحداهما الآمال والرغبات الشخصيّة، والأُخرى العقل الأداتي أو عقل العيش. وعلى هذا، فإنّه يتم تجاهل الأبعاد المعنوية والمادية للإنسان كما يتم تجاهل الأبعاد المعقَّدة للحياة الدنيويّة والاحتياجات المختلفة للفرد باستثناء الجوانب الحيوانية الدنيئة. ففي المعارف الإسلاميّة تكون الهوية الأصيلة والفردانية للإنسان مرتبطة بالنفس والروح الملكوتية، والجسم المادي هو أداةٌ من أجل تكامل وضمان المستلزمات الواقعية للإنسان. وعلى هذا، فإنّ الإسلام، إذ يؤكد على البعد الخالد والثابت للحياة الإنسانيّة، فإنّه لا يُغفل الاهتمام الكامل بالجوانب المختلفة لحياة الفرد.

2 ـ هناك اختلاف بين الإسلام والغرب حول تحديد الاحتياجات الواقعية، فثقافة الغرب تهتم بالحاجات الفردية والمادية وتغفل الاحتياجات الروحية والاجتماعيّة. أما الإسلام، فإنّه ينظر إلى الإنسان بكل احتياجاته المادية والمعنوية، ويهتم كثيراً بتأثير العلاقات الاجتماعيّة والعائلية في نمو وكمال الفرد. ومن هنا، فإنّ

الشريعة الإسلاميّة التي تهتم بمصالح الفرد واحتياجاته، تأخذ في الاعتبار دائماً المصالح الاجتماعيّة في ظل سعادة الأفراد؛ بسبب الارتباط المتعدد الجوانب بين الفرد والمجتمع والعائلة.

وبناءً عليه، فإنّه يمكن التعرّف بدقة أكبر على خصائص الشريعة الإسلاميّة. هذه الخصائص تبين مكانةَ النظام الحقوقي للإسلام في إطار منظومةِ المعرفةِ الدينيّة وتميزهُ عن الأُصول الحقوقية في الغرب. وبعض هذه الخصائص نجملها في ما يأتي:

أ ـ المشرِّع في الشريعة الإسلاميّة خلافاً للمشرِّع الغربي هو الله العليم العادل الرحيم الحكيم وهو العالم بكافة الخصائص الظاهرة والخفية للعالم والأبعاد المختلفة لشخصيّة الإنسان، وهو خلال التشريع يراعى مصالح المرأة والرجل في الحال والمستقبل على أحسنِ وجه. كما أنّه لا يُغفل مصالح العائلة والمجتمع.

ب ـ إنّ من أهم امتيازات الثقافة الإسلاميّة، هو أن كثيراً من الأوصاف والقيم والأحكام تتمتع بالثبات؛ بحيث لا يعتريها التغيير إثرَ حصول تطور في الظروف الاجتماعية، ولكن في الفكر الغربي ليس هناك أُمور ثابتة؛ والمبادئ الأخلاقيّة والقوانين الاجتماعيّة تابعة لظروف الزمان. وعلى أساس هذه النظرية، نرى أن منظرين مثل ألفين تافلر يعتقدون بأن العصر الصناعي أي عصر الكمبيوتر وأجهزة الاتصالات والظروف الاقتصاديّة الحديثة أسست لشكل جديد من العلاقات تواجه فيه العلاقات العائلية تغييراً وتبدلاً. ومن هنا، فإنّنا سنشهد

حدوث أشكال جديدة من العائلة كالمساكنة من دون زواج؛ وزواج بين مثليي الجنس، وعائلة مؤلفة من أحد الأبوين. ويرى تافلر أن على المؤسسات الدينيّة أن تقدِّم تفسيراً جديداً للنصائح الأخلاقيّة تتلاءم مع الظروف الجديدة لكي لا يشعر الأفراد الذين يريدون تشكيل عائلة من هذا النمط أنهم يقومون بأعمال إجراميّة.[1]

لقد قلنا سابقاً: إنّ الإمبريالية والنظام الرأسمالي بدلاً من تطبيق النمو الاجتماعيّ والتكنولوجيا على المبادئ والقيم الإنسانيّة، تطالب بالتنسيق بين الإمكانيّات والمتطلبات الإنسانيّة ونمو وتوسع الرأسمالية.

ج ـ تشكل الشريعة الإسلاميّة نظاماً حقوقياً قانونياً منسجماً ومنسقاً؛ بحيث ينظمُ الظروف وكافةَ مصالح الفرد والمجتمع. ومن هنا، فإنّه من المناسب أن تُطلق الأحكام في ظلِّ مثل هذه النظرة. وعلى هذا، فإنّ دراسة الأحكام والضوابط الإسلاميّة يجب أن تكون بعيدةً كل البُعد عن (النظرة الجزئية) و(الأُحادية الجانب). والنظر إلى مصالح الإنسان في الكون بأسره وفي ظل آفاق بعيدة. وعليه إذا نظرنا إلى حكم ما، ورأينا أن مصالح مجموعة أو جنس خاص قد أخذت بنظر الاعتبار، فعلينا أن نلاحظ مجموعة الأحكام وسوف نرى أن مصلحة الجنسين ومصلحة الفرد والعائلة قد روعيت بصورة

---

(1) ألفين تافلر، موج سوم (الموجة الثالث)، ترجمة: شهيندخت خوارزمي، الفصل الثاني عشر.

حكيمة. ومن هنا، يمكن القول إنّ الشريعة الإسلاميّة قد خصَّصت للمرأة والرجل حقوقاً متساوية ومتكافئة.[1] ومن البديهي أن التنسيق بين الأحكام والغايات في كل مكان لا يمكن إدراكه من جانب الناس العاديين وأنّ الإحاطةَ بالحقائقِ والعلاقات يمكنها أن تعطي الفرد؛ القدرة على فهم وجود مثل هذا التنسيق. إذن من الضروري أن نضع في حسْباننا أثناء تحليل القضايا الحقوقية للمرأة الفهم الكلي والجامع بدلاً من الفهم الجزئي والمواقف الارتجالية وعندئذ يمكن الرد على الشبهات المطروحة حول الأحكامِ الإسلاميّة بشان المرأة والرجل كما يجب

(1) لمزيد من الاطلاع انظر: الشهيد مرتضي مطهري، نظام حقوق المرأة في الإسلام. وقد أشار المؤلف إلى الفرق بين (التشابه) و(التساوي) مدللا على أن الأحكام الإسلاميّة راعت التساوي وتناسب حقوق المرأة والرجل بالمعنى الدقيق والصحيح.

الفصل الثالث

عناصر النظرة الإسلامية إلى المرأة

1 ـ مشاركة المرأة والرجل في الإنسانيّة

تؤمن أكثر المدارس الفكريّة القديمة والعلماء المتقدمون، بأنّ المرأة ليست نظيرة للرجل في المرتبة الإنسانيّة. ففي اليونان القديم كان البعض يعتقد بأن المرأة أقل وأدنى مرتبة من الحيوانات. وحتى أنهم كانوا يعتبرون المرأة من سلالة شيطانية. كان سُقراط كبير فلاسفة اليونان يَعتبرُ وجود المرأة أكبر مصدرٍ لانحطاط البشرية. وكان فيثاغورس، العالم اليوناني، يعتقد بأنّ هناك: مبدأ جيد خلق النظام والنور والرجل؛ وأن هناك مبدأ سيئ خلق الفوضى والتوتر والمرأة. وكان أرسطو يعتقد بأنّ المرأة ليست سوى رجل فاشل ونتيجة خطأ طبيعي ونقص في الخلقة.[1] وكان أرسطو يعتقد، بأنّ الطبيعة عندما تعجز عن خلق الرجل تخلقُ المرأة، فالنساء والعبيد، طبقاً للطبيعة، محكوم عليهم بالأسر، وليسوا

(1) بنوا غري، زنان ازديد مردان (النساء من وجهة نظر الرجال)، ترجمة محمد باقر بوينده، ص7 و45 و47.

مستحقّين للمشاركة في الأعمال العامة.[1] فكتاب اليهود المقدس والعهد القديم يعتبران حواء سبباً لذنب آدم ومسؤولة عن خروجه من الجنة. فالرجال اليهود يشكرون الله في دعاء المراسم الصباحية؛ لأنه لم يخلقهم نسوة. فالمسيحية التي تأثرت بالدين اليهودي ووجهات نظر الرومان واليونان كانت تعتبر المرأة سبباً لذنوب الإنسان الأوّل ولذلك يرى كثير من المسيحيين أنّ ذنب آدم قد تأصل في جوهر الإنسان. وعلى هذا، فإنّ الإنسان يولد مذنباً باستثناء عيسى (ع) ومريم (ع). ومن هنا، يتحدد دور المرأة (حواء) في ارتكاب الذنوب من قبل الإنسان على سطح الأرض. فالسبب الذي يجعل المسيحيين يميلون إلى الرهبانية ويفضلون البقاء عُزّاباً هو اعتبارهم الارتباط بالمرأة أمراً عغير مناسبٍ. وفي عام 568 ميلادية عُقِد مؤتمر في فرنسا حتى لدرس مسألة أن المرأة إنسان أم لا؟[2] وكان توما الأكويني أشهر عالم مسيحي في القرون الوسطى يعتقد بأن المرأة لا تنسجم مع أول هدف للطبيعة أي البحث عن الكمال. بل تنسجم مع الهدف الثاني لها أي للحياة الروحيَّة القبح والضعة والخور.[3] فالتعامل العملي مع المرأة كان على أساس هذه النظرة. ففي قانون بريطانيا كانت المرأة مُلكاً للرجل، وكان الرجل بإمكانه أن يبيعها متى شاء.

ويمكن القول: إنّ الحركات المدافعة عن حقوق المرأة في القرون الأخيرة، كانت رداً طبيعياً، وليست رداً صحيحاً على موقف الثقافة الغربيّة من المرأة التي كانت تَعتبر المرأة نصف إنسان. ومن الطبيعي، أن

---

(1) ويل دورانت، **لذات فلسفة** (لذات الفلسفة) الصفحة 148.

(2) بنوا غري، مصدر سابق، ص8.

(3) المصدر نفسه.

تنشأ مدارس فكريّة تعتبر الرجل سبباً لكل مصائب المرأة وتعتبر المرأة هي الجنس الأفضل.

وفي المقابل يمكن وصف موقف الإسلام من المرأة بأنّه موقف تَقدّمي وفي نفس الوقت متوازن. فالإسلام يَعتبُر المرأة إنساناً كالرجل ولها ثلاث خصائص إنسانيّة مهمة؛ أي الاختيار وتحمُّل المسؤولية وقدرتها على الترقي والكمال وهي مثل الرجل تماماً لها القدرة على الرشد والنجاح[1]: ﴿يَوْمَ تَرَى ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ يَسْعَىٰ نُورُهُم بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَبِأَيْمَٰنِهِم بُشْرَىٰكُمُ ٱلْيَوْمَ جَنَّٰتٌ تَجْرِى مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا ۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾[2].

ونجد بين النساء من يَصفهُن القرآن والحديث الشريف بأنهن محدَّثات من الملائكة وموضع اهتمام الأنبياء، وموصوفات بالكوثر من قبل الباري تعالى. وهذا ما يُظهرُ عُلوَّ شأن الشخصيّة الإنسانيّة للمرأة ومراتب الكمال عندها. وإن أوضح آية تدل على كمال المرأة ذكر مريم وآسية باعتبارهما نماذج ليس فقط للمرأة بل نماذج للرجل والمرأة المؤمنة معاً.

﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱمْرَأَتَ فِرْعَوْنَ إِذْ قَالَتْ رَبِّ ٱبْنِ لِى عِندَكَ بَيْتًا فِى ٱلْجَنَّةِ وَنَجِّنِى مِن فِرْعَوْنَ وَعَمَلِهِۦ وَنَجِّنِى مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلظَّٰلِمِينَ وَمَرْيَمَ ٱبْنَتَ عِمْرَٰنَ ٱلَّتِىٓ أَحْصَنَتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِن رُّوحِنَا وَصَدَّقَتْ بِكَلِمَٰتِ رَبِّهَا وَكُتُبِهِۦ وَكَانَتْ مِنَ ٱلْقَٰنِتِينَ﴾.[3]

وتظهر قمة الشخصيّة الإنسانيّة للمرأة عندما يجعلُ الحجة بن الحسن العسكري امرأةً قدوته، عندما يقول: «**في ابنة رسول الله لي قدوة حسنة**»[4]

(1) أنظر: سورة الأحزاب: الآية 35، وسورة التوبة: الآية 72، وسورة الفتح: الآية 5.

(2) سورة الحديد: الآية 12.

(3) سورة التحريم: الآيتان 11 و12.

(4) المجلسي، بحار الأنوار، ج53، ص180.

هذا وقد ظهر بين العلماء المسلمين من يرى المرأة موجوداً أدنى مرتبة من الرجل في الكمال الإنساني، ويبدو أن هؤلاء تأثروا ببعض المفكرين الغربيين مثل أرسطو أو تأثروا بالمعتقدات السائدة في عصرهم. وربما يمكن تفسير كلام بعضهم بأنهم يريدون وجود بعض النقص في القابليّات وليس النقص في الكمال الإنساني.

ومن جهة أُخرى، فإنّنا نرى في الروايات أحاديث تخالف ما قيل سابقاً؛ ولكن أكثر الروايات المذكورة التي تتحدَّث عن وجود النقص في المرأة تدل على أن المرأة ليست أقل منزلة في الإنسانيّة من الرجل. هذه الروايات ترى وجود تفاوت في قابليات المرأة والرجل، وهذا لا يُظهر وجود عيب في خلق المرأة بل هو من لطائف الخلق؛. ولكن سائر الروايات تنتقد المرأة لاستخدام استعداداتها النسويّة في الطريق الخاطئ؛ وربما كانت تلك الأخبار بصدد الحديث عن نماذج محددة للنساء وليس عن صنف المرأة بشكل عام.

2 ـ خَلق المرأة

يتهمُ كثيرٌ من الغربيين والمتغرّبين الإسلامَ بأنّه جعل المرأة جنساً ثانياً أدنى من الرجل؛ حيث تقوم المرأة بدور طُفيلي في الخَلق. ويقول هؤلاء لإثبات مُدّعاهم بأن الأديان الإلهية تعتبر خَلْق أول امرأة (حواء) جاء بعد الرجل ومن الضلع الأيسر لآدم. ولا يخفى أن هذه الفرية هي تهمة ملفّقة للدين الإسلامي وجاءت إثر عدم فهم المعارف الإسلاميّة. فالانتباه للنقاط التالية سيوضح الموضوع ويزيل بض نقاط الغموض والالتباس:

أولا : من وجهة نظر القرآن، فإنّ الهدف من خَلْق المرأة والرجل هو

عبادة الله والتقرب إليه وأن المرأة مثلها مثل الرجل خُلِقت للوصول إلى هذا الهدف. وإن اعتقادنا بأنّ خلق المرأة والرجل هو من أجل وصول كل منهما إلى الكمال. وليس الأصل كمال الرجل والمرأة تكون فقط أداة لوصول الرجل إلى الكمال. وطبيعي أن أصالة الخلق في المرأة والرجل ليست بهذا المعنى؛ إنّ كلاً منهما يمكن أن يصل إلى كماله من دون الآخر؛ بل إنّ المرأة والرجل لديهما دور مؤثر في كمال أحدهما الآخر وفي الواقع يكمل أحدهما الأخر.

ثانياً : سوف نلاحظ أنّ الآيات القرآنية تؤكّد على أن خَلق حواء جاء بعد خلق آدم؛ ولكن هذا لا يدلّ على أن المرأة أدنى شاناً من الرجل وتابعةً له؛ لأنّ خَلق المرأة بعد خلق الرجل هو من نوع الترتيب الزمني وليس الترتيب في الدرجة والمنزلة. ولا يمكن أن نفسر خلق حواء بعد خلق آدم على أن خلق الرجال تقدم على خلق النساء.

ثالثاً : خلافاً لرأي بعض المثقفين، فإنّ القول بخَلق المرأة من جسم الرجل ومن ضلعه الأيسر ليس دليلاً على أن المرأة جنس ثانٍ وأدنى مرتبة. من المؤسف أن هذا الخطأ قد تكرر من جانب الكتاب الشباب المتحمسين؛ حيث يبدلون النزاع بشان دونيةِ النساء إلى نزاع آخر وهو هل أن المرأة خُلقت من جسم الرجل أو أنها خُلقت بصورةٍ مستقلة.

وحتى إذا ثَبُتَ أنّ المرأة خُلِقت من جسم الرجل، فإنّ هذا يعني على أكبر تقدير، أن المرأة من الناحية الجسمية فرع من الرجل، لا أن

تكون في وجودها طفيلية على الرجل. ومثلما قلنا، فإنّه يمكن القول إنّ خَلق حواء إذا اعتبرناه فرعاً في الخلقة، لا يدل على أن خلق النساء الأخريات كان فرعاً.

ويرى بعض الكُتّاب أن ما تقدّم يدل على أفضليةِ مرتبة النساء؛ لأن الرجل قد خلق من عنصر لا روح فيه (التراب) بينما المرأة خلقت من موجود متكامل (الرجل). إذن جوهر وجود المرأة أفضل من جوهر الرجل.

وعلى كل حال، إنّ خطأ الفئتين يكمن في هذه النظرة المادية التي تتجاهل كليا الكمال الإنساني الذي باعتقادنا هو هدف الخلقة، ويقيّمان شخصيّة الإنسان من الناحية الظاهرية والمادية. وهكذا، فإنّ الفئتين يبدآن البحث عن دونية المرأة والرجل في الخلق الظاهري للإنسان. ومن هذه النظرة، يقومان بتحليل النصوص الدينية.

خلق آدم وحواء

يستفاد من المصادر الإسلاميّة أنّ خلق حواء حصل بعد خلق آدم؛ وظواهر الآيات القرآنية تدلّ على هذا المعنى:

﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً﴾[1]

﴿خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾[2]

﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا﴾[3]

---

(1) سورة النساء: الآية 1.

(2) سورة الزمر: الآية 6.

(3) سورة الأعراف: الآية 189.

وما أُختلف فيه هو: هل أن حوّاء خُلقت من جسم آدم، أم كان لها وجود مستقل؟ وبناءً على الفرضية الأولى ـ أي خلق حواء من جسم آدم ـ قد يطرح هذا البحث هل أن حواء جزءٌ من جسم آدم (وعلى سبيل المثال هل خُلِقت حواء من الضلع الأيسر لآدم؟) أو مما تبقى من طينته.

وبهذا الخصوص نواجه ثلاثة أنواع من الروايات:

النوع الأوّل: روايات تدلّ على أنّ حوّاء خُلقت من الضلع الأيسر لآدم؛[1] إذ استعملت لفظة (من) في الآيات المذكورة أعلاه في عبارة (خَلق منها) و(جعل منها) و«من» تدلُّ على التبعيض فيمكن أن تكون مؤيِّداً لهذا المعنى. وهذا الاحتمال ينطبق على نصوص التوراة التي تحظى بقبول اليهود والمسيحيين:

«فأوقع الرب الإله سباتاً على آدم فنام. فأخذ واحدة من أضلاعه وملأ مكانها لحماً وبنى الرب الإله الضلع التي أخذها من آدم امرأة وأحضرها إلى آدم. فقال آدم هذه الآن عظم من عظامي ولحم من لحمي. هذه تدعى امرأة لأنها من امرئ أُخِذت».[2]

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه الروايات غير موثقة من ناحية السند.[3] وموافقة هذه الروايات لنص التوراة لا يمكن أن يكون مؤيداً لمضمونها.

---

(1) راجع: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج11، ص115، ح43، وص116، ح45، وص189، ح47؛ ج15، ص34؛ والطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ج3، ص5.

(2) سفر التكوين، الإصحاح الثاني، 22 ـ 23.

(3) ضعّف العلامة الطباطبائي هذا الاحتمال في تفسيره للآية الأولى من سورة النساء. راجع: محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج4، ص1233.

وفي المقابل لا يمكن اعتبار هذه الروايات من الإسرائيليات لمجرَّد مطابقتها للتوراة.[1]

النوع الثاني: الروايات التي تنفي بصراحة خَلق حواء من الضلع الأيسر لآدم الأمر الذي متداولاً في ذلك الوقت. وطرحت إشكالات على هذه النظرية.[2]

النوع الثالث: الروايات التي يمكن أن تكون شاهداً على الجمع بين النوعين السابقين.[3] ومضمون هذه الروايات يقوم على أن الله خلق حوّاء من الطين المتبقي من الضلع الأيسر لآدم ولم يخلقها من جسم رجل. وعلى هذا يمكن الاستنتاج أن الروايات من النوع الأوّل إن كانت قد صدرت عن الإمام المعصوم، فإنهم كانوا يقصدون ذلك وليس بالمعنى الذي كان منتشرا بين عامة المسلمين.

وإذا كانت كلمة «من» في الآيات المذكورة للجنس، فإنها تتلاءم مع الاحتمالات الثلاثة.

لكن أياً من الاحتمالات الثلاثة لا يتنافى مع أصالة خلق المرأة؛ لأن

---

(1) تطلق الإسرائيليات على الروايات المنحولة التي دخلت رواياتنا من قبل اليهود الذين دخلوا الإسلام حديثاً. وكانت مجموعة من هؤلاء الأفراد ومن بينهم كعب الأحبار وتميم الدرامي تتناقل الروايات والقصص التي كانت تتشابه مع النصوص المقدسة لليهود والنصارى ولم تكن تتطابق مع المضامين القرآنية والروايات الصحيحة. وبناء على ما ذكر، فإنّ الروايات التي تتلاقى مع مضمون كتب اليهود والنصارى لا تُعد من الإسرائيليات؛ لأن بعض مضامين القران والتوراة وخاصة أحكام القصاص هي مشتركة. ففي هذه الحالات يجب أن تكون هناك دلائل خاصة تدل على الانتحال وعدم التوافق مع القرآن والسنة الصحيحة.

(2) الفيض الكاشاني، **تفسير الصافي**، ج1، ص413.

(3) انظر: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج11، ص101، حديث رقم: 6.

بحثنا في الحقيقة هو المرأة والأصالة في هدف خلق المرأة، وليس خلق جسم المرأة، والرجل أو آدم وحواء.

3 ـ تعدُّد طرق الكمال

لقد انتهينا إلى أنّ الهدف المشترك من خَلْق المرأة والرجل هو الوصول إلى الكمال وتحقيق السعادة في الدنيا والآخرة، وعلى هذا، فإنّ كلاهما الرجل والمرأة مشترك في هذا الهدف الرئيسي وإن خلق أي منهما ليس فرعاً للآخر. والنُقطة التالية بديهية وهي أن الوصول إلى الكمال يتطلب الإمكانيّات والظروف المناسبة. فالبحث في المصادر الإسلاميّة يدلُّ على أنّ الله سبحانه وتعالى قد هيأ الظروف من ناحية التكوين ومن الناحية التشريعية؛ لكي يتابع كل من المرأة والرجل مسيرته نحو السعادة الدنيوية والأخرويّة كل حسب ظروفه.

والسؤال الرئيسي الذي يطرح نفسه هو، هل الوحدة في الأهداف تكون بالضرورة بمعنى الوحدة في المسير للوصول إلى تلك الأهداف؟ رُبّما حُدّد لجميع أعضاء المجموعة هدفاً مشتركاً؛ ولكن النشاطات داخل المجموعة تكون مقسمة طبقاً لتناسب القابليات؛ بحيث يقوم كل فرد بأعمال خاصة للاقتراب من ذلك الهدف. وعلى سبيل المثال، فإنّ وزارة التعليم العالي تتولى هدفاً كبيراً ومتعالياً وهو الارتقاء بالمستوى العلمي للطلبة لتتلاءم مع احتياجات المجتمع وفي نفس الوقت تقوم الوزارة برسم السياسات؛ بحيث يختار الطالب الفرع الخاص والملائم لقدراته من أجل العمل للوصول إلى الهدف المرجو. فتنوّع الفروع الدراسية في الجامعات واختلاف الكتب والأساتذة لا يعني الاختلاف في الأهداف الغائية.

وصحيفة التكوين والخلق ليست مستثناة من هذه القاعدة، بل إننا نرى أنّ وجود أجمل تنسيق في إ طار تقسيم المسؤوليات الطبيعية. فاشتراك المرأة والرجل في الهدف الغائي لا يعني بالضرورة تشابه واجبات كليهما. فأنبياء الله دعوا بني البشر إلى الثورة عن طريق الإيمان والعمل الصالح من أجل تحقيق الأهداف الإلهية. فيتوجب على المرأة والرجل أن يقوما بالعمل الصالح وأن يقتربا إلى الكمال المنشود. ربما يكون العمل الذي يوصل المرأة إلى الكمال ويجعلها تسير في طريق السعادة مختلفاً عن العمل العمل الذي يوصل الرجل إلى الكمال. فالنبي الأكرم (ص) رأى أن جِهادَ الرجل هو بذل المال والروح في سبيل الله وجهاد المرأة حُسْنُ التبعل.[1] وعلى ضوء هذه المقاربة يفسَّر الاختلاف القانوي والحقوقي بين الرجل والمرأة في الإسلام.

وقد تقدّم أن الاختلاف في الواجبات والأدوار هو بسبب الاختلاف في الخصائص التكوينية وضرورة تنظيم الأُمور الاجتماعيّة، ويجب أن لا نجعل هذا الاختلاف معياراً لتقييم شخصيّة المرأة والرجل. ففي نظام التقييم الإسلامي لا يكون الموقع الظاهري سبباً لأفضلية الإنسان على غيره، بل تتبع قيمة الأفراد في كل مجتمع وفي عالم الآخرة المعايير الإنسانيّة العليا. وهذه المعايير والقيم ذات أهمية كبرى من وجهة النظر الإسلاميّة؛ بحيث تكون جميع المسؤوليات خاضعة لها وفي سياق استقرارها.

(1) الحر العاملي، **وسائل الشيعة الى تحصيل مسائل الشريعة**، المجلد 5 الصفحة 5، ح1، المجلسي، **بحار الأنوار**، ج10 ص99، ج18 ص107، ج77 ص66، ج100 ص7، ج103، ص247 و252 و255.

فالنظام الاجتماعيّ ووحدة العائلة يقومان بالضرورة على تقسيم العمل وتوزيع المسؤوليات، والأمر المهم هنا هو أن المسؤوليات ليست مطلوبة لذاتها بل هي مجرّد إطار لكي يعمل كل من المرأة والرجل حسب ظروفه بعلم واختيار منه في السير على طريق الكمال. والجدير بالذكر أن هذه الطرق مع ما لها من تنوع وتعدد، أُقِرَّت لكي تنتهي لخير وصالح المجتمع عامة وكمال الفرد.

وقد قرأنا سابقاً، أنّ من بين العلماء القدامى من كان يعتقد بأن المرأة خلقت من أجل أن تخدم الرجل. وهذه النظرة جعلت حركات الدفاع عن حقوق المرأة تُشكّك في دونيَّة المرأة وفي كونها طبقة ثانية والفكر الديني لا يتحمل مسؤولية هذه النظرة السلبيَّة بل يعتبر المرأة مثل الرجل موجوداً مصطفىً وجديراً بالكمال.

ويقودنا ما تقدَّم كلّه إلى السؤال الآتي: لماذا تعتبر بعض الآيات القرآنية[1] الهدف من خلق حوّاء هو استقرار وهدوء وسكن آدم. وهل أن هذه الآية لا تعني أن المرأة خلقت من أجل خدمة الرجل؟ والجواب عن هذا التساؤل يتبين مما ذكرناه سابقاً وهو أنه يجب عدم الخلط بين الهدف النهائي من الخلق والسبل التي توصلنا إلى الهدف. فإذا فرضنا أن لكل من المرأة والرجل وظائف خاصة به يختلف عن الجنس الآخر، فإنّ هذا الاختلاف يعني اختلاف مسيرة كل من الجنسين للوصول إلى الهدف المشترك.

فالرجل يصل إلى عبودية الله بالقيام بمجموعة من الواجبات والمرأة

---

(1) ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ وَجَعَلَ مِنۡهَا زَوۡجَهَا لِيَسۡكُنَ إِلَيۡهَاۖ﴾ (سورة الأعراف: الآية 189).

تقوم بمجموعة من الفعاليات تختلف في بعض الحالات مع نشاطات الرجل لتصل إلى الكمال. وعلى هذا، فإذا ثَبت أنَّ منح الهدوء والراحة للعائلة من جانب المرأة خصيصة لها[1]، فإنّه لا يتنافي مع ما قلناه؛ لأن مثل هذه الأدوار ليست هي الهدف النهائي من الخلق، بل هو حراك خاص للوصول إلى الهدف المشترك.

4 ـ الاختلاف التكويني بين المرأة والرجل

قيل: إنَّ المرأة والرجل متساويان في الإنسانيّة، وقد خُلقا من أجل هدفٍ مشترك. ومع ذلك فإنّهما مختلفان وتتمايز خصائصهما الطبيعية والتكوينية. وهذه الاختلافات تمهد الأرضية للفهم المتبادل والرغبة المتبادلة والتنسيق والتعاون الجاد بين الجنسين. وعلى هذا، فإنّ مقومات الإنسانيّة متوفرة لدى كل منهما. وعلى هذا الأساس، فإنّ التكليف الإلهي يستلزم توفر العلم والقدرة والاختيار ليشمل جميع البشر ولا يختص بجنس دون آخر. وإن ما يعرف بالواجب يرتبط بالمرأة والرجل ويشتركان فيه، وأما نوع هذا الواجب، فمن الممكن أن يختلف تبعاً للمجالات المختلفة، ومن الواضح أن الخصوصيات تؤدّي إلى تشريع أحكام خاصة.

وعندما نتحدث عن الاختلافات الطبيعية بين المرأة والرجل، نهدف

---

(1) كل ما قلنا حتى الآن كان يعتمد على فرضية أن منح الراحة من وجهة نظر القرآن أحد الشؤون الخاصة بالمرأة بينما لا اتفاق في وجهات النظر بين المفسرين في هذا الشأن. (انظر الزمخشري، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل**، ج2 ص186 والآلوسي، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، ج،9 ص200؛ والطباطبائي، **تفسير الميزان**، ج8 ج557 وج16 ص263، وهاشمي رفسنجاني، **تفسير راهنما**، ج6، ص376) وعلي سبيل المثال، يعتقد الطباطبائي بأن هذه الخصوصية تاتي بسبب النقص التكويني للمرأة والرجل؛ إذ عندما يكونا إلى جانب بعضهما البعض يصلان إلى الكمال النسبي ويشعران بالراحة والهدوء.

إلى الإشارة إلى خصائص معينة موجودة في كل من المرأة والرجل وغالباً ما يحمل كلا الجنسين مثل هذه الصفات. وعلى هذا، فإنّ وجود أفراد استثنائيين لا يحملون مثل هذه الصفات لا يمسّ بطبيعة هذه الخصائص. وعلى سبيل المثال، فإنّ من خصائص المرأة الحمل وتغذية وتربية الأطفال، وإن وجود نساءٍ عقيماتٍ وفاقدات للحليب لا ينتقص من أنوثة المرأة، ولا من أنثوية هذه الصفات.

والآن نريد أن نتساءل ما هي حدود الاختلاف بين المرأة والرجل؟ وهل أنّ هذا الاختلاف في نطاق الخصائص الجسدية والفيزيولوجية أم أنه أوسع من تلك الحدود؟ يعتقد بعض المدافعين عن حقوق المرأة وهم النسويُّون الراديكاليون ومجموعة من علماء الاجتماع أنه لا يوجد أي اختلاف بين المرأة والرجل باستثناء الاختلاف البيولوجي. وهناك اختلاف آخر هو الاختلاف في الصور والتصرفات الناجمة عن تأثير المحيط والثقافة وليس لها جذور تكوينية.[1] وفي المقابل، فإن كثيراً من علماء النفس يؤكدون وجود اختلاف بنيوي بين المرأة والرجل. فعلى سبيل المثال يرى جان مؤلف كتاب (رجال مريخيون ونساء فينوسيات) أنّ أول بادرة للخلاف بين المرأة والرجل تأتي من أن كل طرف يعتقد بأن الطرف الآخر هو مثله ويبحث عن تشابه في الأدوار؛ وفي المقابل، فإنّ ما يرضي الطرفين هو أن يعترف كل طرف بالطرف الآخر، بما هو عليه من اختلافات وتباينات.[2]

---

(1) انظر: جورج ريتزر، **نظريه هاى جامعه شناسى در دوران معاصر** (نظريات علم الاجتماع في العصر الحاضر) ص496 ـ 517.

(2) انظر: جان كري، **مردان مريخي وزنان ونيوسى** (رجال مريخيون ونساء ونوسيات)، الفصل الأوّل.

إن ما يكشف عنه مجموع الآيات والروايات هو أن المرأة والرجل يمتاز أحدهما عن الآخر ليس فقط في البعد الجسمي، بل في مختلف الأبعاد وخاصة الروحية والعاطفية والفكرية منها[1]. وذلك بدءاً من الاختلاف في بناء الجسم والطول والوزن والمجالات الأخرى وحجم الدماغ، إلى الاختلاف في العواطف والإبداعات الفنيّة ونسبة التحمل والرقة والاهتمامات الفكريّة ومجالات الجمال المعرفي وعشرات الحالات الأخرى التي تدخل في نطاق دائرة الاختلافات. وطبيعي أن القبول بوجود مثل هذه الاختلافات ليس معناه أن نُنكر تأثير الأوضاع الاجتماعيّة والثقافيّة في إيجاد التصورات الذهنية والتصرفات. بل نعتقد بأنه بغضّ النظر عن الاختلافات التي تعتبر من حيثُ المبدأ مطالب اجتماعيّة تميزُها اختلافات طبيعية من حيث الجسم والذهن والإحساس والتصرف بين المرأة والرجل.

ومن الضروري أن ننتبه بهذا الصدد إلى عدة نقاط:

1 ـ في بعض الأحيان يُعبَّر عن الاختلافات (بالنقص) و(الكمال). ومثل هذه التعابير تتسبَّب بسوء فهم ويتم الخلط بين نقص في القابليات في مجال محدَّد وبين العجز عن الوصول إلى الكمال ويثيرون شكوكا خلال البحث عن الاختلافات ويبرئون الله من خلق موجوداتمعيبة أو ناقصة.

فعالم التكوين يعج بالتفاوت والاختلاف في القدرات، ولكن أي لا

---

(1) انظر: سورة النساء: الآية 34، وسورة الزخرف: الآية 18، محمد بن يعقوب الكليني، الكافي، ج5، ص337، ح: 3 و4 و5 و6 وص338، ح1 و2 و3 وص339، ح4 وح5 وح6، وص366، ح1.

يعتبر أحدٌ أنّ هذه الاختلافات دليل على العيب أو الكمال؟ . وعلى سبيل المثال، فإنّ قدرة عين الإنسان على البصر هي أقل بكثير عن قُدرة النِسر، وإن قُدرة السمع والشم عند الإنسان أضعف مما هي عند الكلب، ولكن نقص قدرة الإنسان في القضايا المذكورة ليس معناه النقص في تعالي الإنسان وكماله. ومن الممكن أن يكون الإنسان الذي يتمتع بمثل هذه القدرات لا ينتفع بها بل ستشكل له أخطاراً. وعلى هذا، فإنّ أي موجود حسب قدرته على العمل الخاص الذي يقوم به مزوَّد بنوع من البناء الطبيعي والجهاز التكويني؛ ويتحقق مفهوم البناء في مسيرة هذا العمل. وطبيعي أن الذي يضمن التنسيق بين الأهداف والتصرفات والبناء؛ هو مبدأ الحكمة والقصد من الهدف والذي أشرنا إليه سابقاً.

وعلى هذا، فإذا لم تأخذ كلمات النقص والكمال مفهومها القيمي وكانت تشير فقط إلى الخصائص الطبيعية، فإنّ مثل هذا المعنى من النقص والكمال يمكن استخدامه في المقارنة بين المرأة والرجل. فمثلاً يمكن القول بأن قدرة العاطفة والإحساسات عند المرأة أقوى من الرجل وأن الرجل أضعف من المرأة. بينما يُعتبر الرجل أقوى تدبيراً وتحملاً للأخطار والمرأةُ أقل قدرة في هذا المجال، وقد عبّر القران الكريم عن النقص والكمال بـ(درجة) و(فضل).

- ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُم مَّعِيشَتَهُمْ فِي ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَاۚ وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَٰتٍ﴾[1].

- ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌۗ . . .﴾[2].

---

(1) سورة الزخرف: الآية 32.

(2) سورة البقرة: الآية 228.

ـ ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٍ﴾[1].

ويستفاد من مثل هذه الآيات، أن المراد من هذه التعابير هو أفضلية الرجال في بعض الخصائص التكوينية. ولا علاقة له بقيمة ومكانة أيٍّ منهما. وعليه ونظراً لاختلاف درجات تكوين الأفراد فإنّه يجب أن لا نتَّهم عملية الخلق بالعيب والنقص؛ ولا الدفاع عن عدالة الله، بل علينا أن نغض النظر عن هذا التفاوت مهما كان.

2 ـ إنّ الله حكيم في خَلْقه، ونعتقد بأن هناك أدوات لازمة للوصول إلى الهدف النهائي وُضِعت تحت تصرُّف المرأة والرجل. ومن جهة أُخرى فإنّ التشريع؛ أي مجموعة المعارف والقرارات الإلهية، يوضع في خدمة الإنسان من أجل استخدام القابليات الطبيعية الوصول إلى الهدف النهائي، وعليه وحيث إن التكوين حاضن للتشريع وأن التكوين والتشريع يسيران جنباً إلى جنب للوصول إلى الهدف لذلك فإنهما يسيران في اتجاه واحد ومتكافئان.

وفي المقابل، هناك نظرية أخرى تعترف بالتفاوت التكويني إلا أنها ترى عدم وجوب انتقال الاختلاف من فضاء التكوين إلى فضاء التشريع ففي الفرضية الأخيرة يقال: إنّه مهما كانت الخصوصيات الطبيعية في المرأة والرجل متفاوتة؛ لكن لا دليل على أن الاختلاف التكويني يجب أن يفضي إلى اختلافات تشريعية. فالنظرة الإسلاميّة تعتمدُ على مبدأ التناسب والتكافؤ وإذا ما استخدمت كلمة (تساوي) يستفاد منها معنى التناسب والتعادل وأن النظرة الغربيّة تعتمد على التشابه الكامل بين المرأة والرجل. وأن كلمة التساوي تعني التشابه والتناسق.

---

(1) سورة النساء: الآية 34.

فوثيقة (معاهدة إزالة كل أشكال التميز ضد المرأة) التي صادقت عليها الجمعية العامة للأمم المتحدة عام 1979 تعتبر أهم وثيقة دولية حول المرأة، وقد دُوِّنت على أساس المساواة بين حقوق المرأة والرجل. فالمادة الأولى من هذه المعاهدة تعتبر الاختلاف في القوانين والتعليم والفرص مصداقاً للتميز. وفي المادة الثانية تطلب من الدول الأعضاء العمل على إزالة أي اختلاف وتفرقة بين المرأة والرجل. وفي المواد الأخرى من هذه المعاهدة يشار إلى حالات التفرقة بصورة مفصلة؛ مؤكدة على ضرورة إزالتها.

فنظرية المساواة قائمة على مبادئ تنطلق من ثقافة الغرب التي تؤكّد على مبدأ إنسانيّة المرأة والرجل دون أن تأخذ بعين الاعتبار حقيقة الإنسان وهدف خلقه. وعلى هذا، فعندما يجري البحث عن التكوين والخصائص الطبيعية عند المرأة والرجل لم يأْت ذكر عن وجود حِكمة في التفاوت والتناسب بين التكوين والتشريع، بل إن بعض الكتابات تتحدث بصراحة عن الطبيعة البشعة والظالمة. ومن هنا، نرى أن العالم الغربي يؤكد على إنسانيّة المرأة والرجل دون أن يشير إلى التفاوت الطبيعي بينهما.

ومن جهة أخرى، فإنّ الثقافة الغربيّة جعلت الفردانية والحرية والحقوق الفردية أساسا ولا تعتبر الحياة البشرية مقيدةً بالأخلاق الإنسانيّة والمصالح الاجتماعيّة؛ ومن هنا، فإنّ هذه الثقافة تدعو إلى الدفاع عن الحقوق والحريات بغض النظر عن الجنس وتعارض أي دور يعطي للمرأة أو الرجل على أساس جنسه؛ والذي يوجد عقبات للمرأة.

وهذه المجموعة من الاختلافات توجِد، بصورة طبيعية، التفاوت

المطلوب في المجتمع. فإذا انحرفت عن المسيرة الطبيعية، فإنها لن تضر الحياة المادية والمعنوية للناس. وعلى سبيل المثال، فإنّ التفاوت في الأعمال والحرف وأكثر المسؤوليات الاجتماعيّة من هذا النوع. ولكن بعض الفروقات كبيرة بحيث إذا لم ترافقها هداية التشريع فإنها لن تَتمكن من السير في طريقها الطبيعي ومن المُمكن أن تُؤثر هذه الفروقات تأثيراً عميقا على حياة الفرد والمجتمع. وفي مثل هذه الحالات فإنّ المجتمع يكون بحاجة إلى التشريع والتقنين؛ لأن الله الذي يعلم التناسب بين التكوين والتشريع، يبين الحالات الضرورية لتأثير التكوين في التشريع. وعلى هذا، وحيث إن الله عالِم بمصالح الإنسان وهو المشرّع الحقيقي، فإنّه ذكر ما كان ضروريا حول الاختلاف التكويني الذي يحتاج إلى سنّ قوانين خاصة. والآن وحيث إن ثقافة الغرب أخرَجت الله من حياة البشر بواسطة العلمانيين؛ وتَعتبر الإنسان هو المقنّن الواقعي كما يقول بذلك المذهب الإنسانوي فإنّ الثقافة الغربيّة وقفت عاجزةً عن الرد على هذه الشبهة وقد اضطرت إلى إنكار التفاوت الحقوقي بين المرأة والرجل.

والآن، نريد أن نرى ماذا قدّم الغرب للمرأة عندما رفع شعار المساواة في الحقوق بين المرأة والرجل. يعتقد بعض الباحثين بأنّ المرأة تضررت أكثر من غيرها من شعار التشابه الذي رفعه المفكرون الغربيّون. السبب الأوّل هو أنه بذريعة المساواة بين المرأة والرجل طرح تقسيم المسؤوليات داخل العائلة بصورة متساوية بين المرأة والرجل وحذفت النفقة والمَهر بناءً على اعتبارها إهانة لشخصيّة المرأة المستقلة ولأنها تجعل المرأة موجوداً تابعاً واضطرت المرأة من أجل سدِّ حاجتها إلى المال وتحقيق شخصيتها الاجتماعيّة أن تتهافت على سوق العمل.

ومن جهة أخرى، فإنّ المرأة بسبب مواجهتها القضايا العائلية والتفاوت في القابليات، عجزت عن التنافس مع الرجل وخاصة في مجال الإدارة. فوجود رياض الأطفال والشقق الصغيرة جعلت المرأة تخفّف من مشاغلها الفكريّة إلى حد ما. كما أن الوجبات السريعة تمكّنت من سد فراغ عدم حضورها في المنزل. ولكن عمليا نرى أن المرأة أصبحت من الناحية الجسدية والروحية معرّضة أكثر من الرجل إلى الهزال. وقد اضطرت إلى تحمّل الضغوط العائلية بالإضافة إلى أعباء العمل اليومي ومضافاً إلى ذلك فإنّ النساء العاملات قد فقدن روح الابتكار والإبداع داخل العائلة باعتبارها أمّاً أو زوجة. إنهن خلافاً لأُمهاتهن تمكنّ من تحقيق الاستقلال الاقتصادي ولكنّهن لم يَتَمَكّن من أداء وظيفتهن الرئيسية وهي رعاية الزوج وتربية الأولاد. وهكذا فإنّ المرأة بقيت تعيش حياة دون روح وتواجه ظروفاً غير مناسبة في مجال العمل وفقدت التفاهم مع زوجها ولم تتمكن من تربية أولادها بعد أن حرمتهم من عطف الأُمومة، وهؤلاء الأولاد بعد أن حُرموا من عاطفة الأُم رأوا مغادرة البيت؛ لأنهم رأوا أنّ الوالدين يشكلان عائقاً في طريقهم.

هذه الظروف جعلت المشاكل الاجتماعيّة تتفاقم تدريجيا؛ والآن تواجه الحضارة الغربيّة مثل هذه المشكلة وأصبحت المجتمعات الغربيّة تواجه الأزمات الاجتماعيّة. فتزلزل أساس العائلة بموجةٍ من الطلاق المبْكِر والأطفال والأولاد المشردين؛ والنساء من دون مُعيل؛ والاستغلال الجنسيّ وحتّى قضايا من قبيل مثليي الجنس أو مساكنة الشريك بدلاً من الزواج، وعشرات المشاكل الاجتماعيّة الأخرى كانت بسبب تغيير دور النساء والرجال والغفلة عن الدور الذي يجب أن يقوم به كل منهما.

وقد قلنا سابقاً، إن طرح قضية الحريات وعمل المرأة في الغرب كان ينظر إليهما من وجهة نظر اقتصاديّة بحتة، ومنها تأثير ذلك في الإنتاج الوطني وملء سلة العائلة. ولم يؤخذ دور الأُم والزوجة بعين الاعتبار، بل إنّ هذا الدور أُدين بشدة. فلم يتم الاكتراث للنشاطات الثقافيّة العميقة والإنسانيّة بل أُغفل التأثير الاقتصادي لتربية الأولاد ودور الاستفادة الاقتصاديّة للمجتمع منها.

أمّا الإسلام، فإنّه يشيد بالمسؤولية الاجتماعيّة للمرأة، ويؤكد على إمكانيّة عمل واستقلال المرأة المالي، وهو يصر على الدور الخاص للمرأة والرجل في العائلة وفي المجال الاجتماعيّ. ويعتبر الإسلام بكل بعد نظر ومراعاة المصالح الدنيوية والأخرويّة بأن الأجواء العائلية الحامية؛ هي أهم عامل لإصلاح وتكامل المرأة والرجل؛ وأفضل مجال لنمو وتربية الأطفال ونقل التراث الثقافي والاجتماعيّ إلى الأجيال المقبلة. ومن هنا، فإنّ النظام الحقوقي للإسلام يولي الأولوية والأهميّة الخاصة للحفاظ على العائلة وتوسعها طبقا للخصائص الفطرية والطبيعية للمرأة والرجل.

نقص العقل

نجد في بعض المصادر الإسلاميّة أحاديث تشير في ظاهرها إلى نقصان عقل المرأة.[1] ومن بين هذه الأحاديث منسوب إلى الإمام

---

(1) انظر: نهج البلاغة؛ الكليني، الكافي، ج5 ص322، ح1، وص39، ح4؛ الحر العاملي، وسائل الشيعة إلى تفصيل مسائل الشريعة، ج27، ح33756؛ المجلسي، بحار الانوار، ج 38 الصفحة 179.

علي (ع) في نهج البلاغة وهو أكثر شهرة من الروايات الأخرى.[1] وقد اتُخذت مواقف متباينة من هذه الرواية. البعض ينفي صدور مثل هذا الكلام بل يعتبره ضعيفاً معلِناً ختم هذا الملف. ويجب الإشارة إلى أن أحاديث نقص العقل لا تنحصر برواية نهج البلاغة وهناك ما لا يقل عن خمس روايات أخرى عند الشيعة بهذا المضمون. وإن احتمال عدم صدورها جميعاً أمر مستبعد؛ ولذلك ما زال النقاش مستمراً حول سند هذه الروايات.

ففي الرد على هذا الكلام يمكن القول:

أولاً: إنّ رواية نهج البلاغة تشتمل على التعليل العام ولا يمكن إطلاق ضمير الجمع المؤنث على شخص خاص. ونفهم من نص نهج البلاغة بان الإمام علي (ع) قد بين حكما عاما بالإشارة إلى فتنة شخص.

ثانياً: مثلما أُشير سالفاً، فإنّ روايات نقص العقل ليست محصورة بحديث نهج البلاغة وإن سائر الروايات ليست في مقام بيان واقعة خاصة. وعلى هذا فإنّ من الأنسب أن نتدارس دلالة الأحاديث المشار إليها. وحيث إنه لا يمكن دراسة هذا الموضوع بصورة كاملة في هذه العجالة، فإنّنا سنكتفي بنقل وتحليل مختلف الأقوال.

فكلمة (نقص) تستعمل في كثير من الأحيان مقابل السعة أو الزيادة وهي تدل على النقص المادي وليس (العيب). وفي بعض الأحيان تستعمل هذه الكلمة من حيث القيمة الواقعية في العيوب ومنها العيوب الظاهرية مثل نقص عضو.[2] فالنقص بالمعنى الأوّل يوجد في جميع

---

(1) أما نقصان عقولهن فشهادة امرأتين منهن كشهادة الرجل الواحد.

(2) ابن منظور، **لسان العرب**، ج14، ص262؛ الفيروزآبادي، **القاموس المحيط**، ج2، ص470.

الموجودات عندما يقاس بعضها ببعضها الآخر. وعلى سبيل المثال، فإنّ كثيراً من الحيوانات لها إحساس أقوى من الإنسان ويعتبر الإنسان بالمقارنة معها ناقصاً. مثلما الإنسان له الأفضلية على الموجودات الأخرى من حيث التدبير والعقل. ومثلما قلنا، فإنّ النقص لا يمكن اعتباره بهذا المعنى بمنزلة العيب. فكل موجود من الموجودات يقوم في إطار جغرافياه التكوينية بدوره على أساس المسؤولية التي تقع على عاتقه. وقد تزود هذا الموجود بإمكانيّات حسب نفس المسؤولية. مع وجود هذا التحليل، فإنّه يمكن اعتبار الموجود معيباً عندما لا تتوفر الأدوات والإمكانيّات اللازمة للقيام بالمسؤوليات المنوطة به.

فكلمة (العقل) تحتاج إلى دراسة من حيث المفهوم. فالمفهوم اللغوي لهذه الكلمة يعني في الأصل الحبس والمنع؛ ولهذا فإنّ الحبل الذي يربط به ركبة الجمل حتى لا يهرب يسمى عقال، وبهذا التعريف فالعاقل هو الذي يمنع نفسه من السير وفق هواه وارتكاب الأخطاء. ففي بعض الأحيان يأتي العقل بمعنى التعقل أي استخدام قوة العقل؛ لأن الكثير من الأشخاص يتمتعون بموهبة العقل، ولكنهم لا يستخدمونها.

ففي الاصطلاح يستعمل العقل بثلاثة معاني، أو فقل إنّ فعالية العقل لها ثلاثة أبعاد وهي:

1 ـ **العقل النظري**: والمراد منه هو القوة التي تتكفل بإدراك الإنسان لعالم الواقع، ومن ضمنها إدراك البديهيات وترتيب المقدمات لاستنتاج الأمور النظرية. فنقص العقل عبارة عن: أن المرأة والرجل كلاهما إنسان ويتمتعان بالعقل النظري. أمّا قوة الاستدلال وإدراك القضايا العلميّة المعقدة لدى الرجل تكون غالبا أقوى.

طبيعي أن مثل هذه الصورة عن نقص العقل عند النساء ستتبعه محاذير علميّة وعقلية، ولكن تحتاج إلى الإثبات. ربما يمكننا أن نجد في القرآن هذا المعنى: ﴿أَوَمَن يُنَشَّؤُاْ فِي ٱلۡحِلۡيَةِ وَهُوَ فِي ٱلۡخِصَامِ غَيۡرُ مُبِينٖ﴾(1)

وقد أخذ عدد من المفسرين منهم العلامة الطباطبائي، بهذا المعنى وفسّر الآية الشريفة به.(2)

2 ـ **العقل العملي**: العقل العملي هو معني بإدراك حسن الأشياء وقبحها؛ فبمساعدة العقل يمكن تشخيص الخير من الشر. وفي تعريف آخر فإنّ العقل قوة تتولى التشجيع على الأعمال الخيرة والابتعاد عن الأعمال القبيحة بالإضافة إلى إدراك الحسن والقبح. وفي هذه الصورة فإنّ معنى نقص العقل هو أنّ المرأة والرجل يتمتّع كلاهما بمثل قوة الإدراك أو الإلزام. وفي غالب الأحيان فإنّ العقل العملي عند النساء أضعف من الرجال. ومن الطبيعي أن هذه اللامساواة ليست فقط في القضايا الحساسة والمبدئية، بل في الحالات الفرعية والجزئية. والنقطة المهمة هنا أن الثواب والعقاب الإلهي يرتبطان برد فعل الشخص بالنسبة للإدراكات العقلية لا بالضعف والقوة في امتلاك هذه الموهبة.

3 ـ **العقل الأداتي**: إنّ قدرة التخطيط وتسيير الأُمور للوصول إلى الهدف المطلوب تسمى العقل الأداتي أو العقل المعاشي. فنقص

---

(1) سورة الزخرف: الآية 18.

(2) انظر: الطباطبائي، **تفسير الميزان**، ج18 ص141؛ الطبرسي، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، ج9، ص 66.

العقل هنا يعني أن قدرة الإدارة والتخطيط وتدبير الأُمور عند الرجال أكثر من النساء. لربما جاء ذكر الفضل في القرآن للرجال وأُعتبر الرجل قوّاما على العائلة وهو الإشارة إلى العقل الأدواتي: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ﴾[1].

والآن يجب أن نرى في الروايات المذكورة، بأي معنى استُخدم العقل. ويمكن تقسيم وجهات النظر المطروحة على الوجه التالي:

وجهة النظر الأولى: ترى أنّ المرأة والرجل متساويان في التمتع بالقوى العقلية وكذلك المقدرة على استخدام هذه القوى في المعاني الثلاثة المذكورة. ومع ذلك، وحيث إن النسوة من خلال العلاقات الاجتماعيّة وعن كثير من المسؤوليات والاهتمامات، فإنهن ضَعُفن تدريجياً عن استخدام هذه القوى، وفي النهاية، حُرمن من قدرة التدبير والاستنتاج. وعلى هذا، فإنّ نقص العقل في النساء ظاهرة اجتماعيّة وثقافيّة، وليست ظاهرة تكوينية.[2] ومن هنا، قيل إنّ الرجال كان لهم دور ظالم في توفير أجواء غير ملائمة من أجل نمو عقل النساء. وعلى هذا، فإنّ تغيير الظروف والعلاقات الاجتماعيّة يمكن أن تسدَّ هذا النقص. والنتيجة أن نقص عقل النساء في كلام الإمام علي (ع) ظاهرة ترتبط بظروف اجتماعيّة خاصة، وليس بخصائص عامة للنساء وربما تواجه النساء في العصر الحديث ظروفاً بحيث يجعلهن يتمتعن بنمو عقلي يضاهين فيه الرجال.

---

(1) سورة النساء: الآية 34.

(2) هذه النظرية قدمت من قبل الكتاب التالية أسماؤهم: قاسم أمين، **تحرير المرأة**، ص17؛ ومصطفى محقق داماد، زن روز، العدد 1143؛ مهدي مهريزي، زن، ص44.

وقد قالوا في توضيح وجهة النظر هذه: إنه في المجتمعات البدوية التي كانت المنتوجات الزراعية متوفرة حول بيوتها، كان بإمكان المرأة والرجل جمع المواد الغذائية بصورة مشتركة؛ وحيث إن المرأة كانت تتولى مسؤولية الولادة وتربية الأولاد، فإنها لم تتمكن من الابتعاد عن منزلها للقيام إلى جانب زوجها بمهنة الصيد. فالحاجة إلى الصيد بصورة أكبر جعل الرجال يقومون بالبحث عن أدوات للقيام بهذه المهمة، وبذلك تم تقسيم العمل بصورة تدريجية في الحياة العائلية والاجتماعيّة. فالمرأة انصرفت لوظيفتها الخطيرة والحساسة والبناءة، ولكن الرجل تعلم أساليب جديدة تتضمن الخديعة في زحمة المجتمع، كما تعلم المكر والاحتيال. وحيث إن المرأة كانت قليلة الحضور في داخل المجتمع والسوق والحرب، فإنها بالمقارنة مع الرجل كانت أقل اطلاعا. إذن فبعيد عن المنطق اعتبار هذا دليلاً على ضعف قدرة عقل المرأة.[1]

ويبدو لي وجود حاجة ماسة إلى ذكر أمور عدة، هي:

أولا: لا يتضمّن الكلام المتقدَّم أكثر من احتمال تنقصه الشواهد. وعلى هذا، لا يمكن أن يكون دليلاً على تساوي المرأة والرجل في قواهما العقلية. وهذه المجموعة التي أذعنت بوجود تفاوت بين المرأة والرجل في التصرفات العقلانية، اكتفت في بيان سبب التفاوت بطرح ادعاء يحتاج إلى أدلة وشواهد كثيرة لإثباته.

ثانياً: نتيجة الكلام المتقدم، هي نقص المعلومات الاجتماعيّة وعدم معرفة تعقيدات العلاقات الاجتماعيّة. ومن الواضح أن هذا المعنى يختلف عن نقصان العقل. وقد قلنا، إنّ نقصان العقل في

---

(1) انظر: فاطمة علايي رحماني، **المرأة من وجهة نظر نهج البلاغة**، ص 114.

المباحث الاجتماعيّة يعني أن الشخص يملك قدرة أقل على التدبير الاجتماعيّ وليس لأنه يملك معلومات اجتماعيّة أقل. وعلى هذا، فإنّ هذه النظرة لا يمكنها أن تفسِّر مفهوم نقص العقل وأن الشاهد الوحيد على النقص هو معلومات المرأة.

ثالثاً : إذا قبلنا جدلاً بأن المرأة والرجل ليس لديهما اختلاف في القابليات، ويعود كل التفاوت بين الجنسين إلى التأثيرات الاجتماعيّة، لكان على الشريعة الإسلاميّة أن تقترح حلولاً لإصلاح هذه الحالة والارتقاء بالمرأة إلى وضع متساوٍ مع الرجال؛ لكي يزول هذا الانحراف التاريخي وليس إصدار أحكام وقرارات تؤكّد هذا الوضع ومن ذلك التميز بين المرأة والرجل في الشهادة والقضاء، وتكليف الرجل بالجهاد الإبتدائي دون المرأة، وغير ذلك مما يؤكّد الاختلاف التكويني بين المرأة والرجل، ويرتِّب عليه الاختلاف التشريعي المطلوب.

النظريّة الثانية: حاصل هذه النظريَّة أن المرأة والرجل متساويان في قوة العقل؛ ولكن بسبب غلبة العواطف الضروريَّة للحياة الزوجية والقيام بدور الأم والزوجة، فإنّ مجال التعقل عند المرأة هو أقل فعالية بالمقارنة مع الرجل. وعلى هذا، فإنّ المرأة والرجل يتمتعان بالعقل بصورة متساوية؛ ولكن العواطف القوية للمرأة تمنعها في بعض الأحيان من استخدامها للعقل.[1] في هذا المجال، وفي قضية شهادة المرأة، فإنّه بسبب اعتماد المرأة على العاطفة كثيراً وذلك يمكن أن يمنع المرأة من اتخاذ موقف صحيح فإنّ انضمام شاهد آخر يؤدِّي إلى الاطمئنان. وطبقاً

---

(1) فاطمة علايي رحماني، مصدر سابق، ص114.

لوجهة النظر هذه، لو أنّ المرأة تمكنت من كبح عواطفها، فإنها سوف تستخدم قواها العقلية بصورة متساوية مع الرجل. وجهة النظر هذه تختلف عن الأولى القائمة على تفاوت المرأة والرجل في التكوين وتؤيدها؛ وتعتقد أن الوضع الطبيعي للمرأة والرجل يؤدّي إلى تأثير العواطف عند المرأة على نشاطها العقلي:

«إن سبب اعتبار شهادة امرأتين معادلة لشهادة رجل واحد هو أن المرأة موجود عاطفي ومن الممكن أن تقع تحت تأثير عواطفها وأحاسيسها أحياناً؛ لذا تضاف إليها شهادة شخص آخر حتى يمنع هذا التأثير»[1]

النظرية الثالثة: المرأة والرجل ليسا متساويين في القدرات العقلية. وحيث إن المرأة قد اختيرت للقيام بنشاطات خاصة طبقا لمقتضيات الحكمة، فإنها ليست بحاجة إلى الاستفادة من قابليّات عقلية مساوية فإنّ التفاوت العقليّ بين المرأة والرجل قابل للتصور في ثلاثة مراتب العقل الأداتي والعقل النظري والعقل العملي ويجب دراسة كل منها على حدة.[2]

ومن بين النظريات الثلاث المذكورة أعلاه، باستثناء الاحتمال الأوّل الذي يفتقد إلى الدليل الموثق، فإنّ الاحتمالين الآخرين اللذين تتم ملاحظتهما من وجهة النظر التكوينية يمكن دراستهما بدقة؛ والتحليل

---

(1) ناصر مكارم الشيرازي، **تفسير نمونه** (التفسير الأمثل)، ج2 ص2874.

(2) الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، ج18، ص18؛ محمد تقي جعفري، ترجمة وشرح نهج البلاغة، ج11، ص290 ـ 299؛ عبد الله جوادي الآملي، **زن درآينه جلال وجمال** (المرأة في مرآة الجلال والجمال)، ص185.

الأدقّ وتحديد أفضل خيار، يحتاج إلى دراسات وبحوث مفصلة ومجال أوسع.

5 ـ العائلة ركن أساسي

بعد أن بيّنّا أن المرأة والرجل موجودان متفاوتان ويحتاجان إلى التكامل ويكمل أحدهما الآخر، ها نحن ندرس هذه القضيّة المهمة وهي أنّ العائلة هي أفضل مكان لارتباط المرأة والرجل وأكثر مجالا لكمالهما. وخلافا للمسيحية التي تعترف بالعزوبية كأولوية على الزواج؛ والزواج طريقا للفرارا من الأسوأ[1]، فإنّ الثقافة الإسلاميّة تعتبر الزواج ارتباطا إلهيا وأفضل مؤسسة لبناء المجتمع:

﴿وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓا۟ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً﴾[2].

«ما بُني في الإسلام بِناء أحبُ إلى الله (عَزَّ وَجلَّ) وأعز من التزويج»[3]

وتؤكّد المصادر الإسلاميّة على أن الزواج يمهد سبل الكمال وأن العزوبية توجد أرضية الانحطاط. وقد نقل عن الرسول الكريم(ص) قوله:

«من تزوج فقد أحرز نصف دينه، فليتق الله في النصف الباقي».[4]

---

(1) أقول للعازبين والأرامل بأنه إذا بقوا عازبين مثلي سيكونون بخير لكن إذا لم يتمكنوا من صون أنفسهم فعليهم بالزواج لأن الزواج؛ أفضل من نار الشهوة» (الرسالة الأولى لبولس 7: 1).

(2) سورة الروم: الآية 21.

(3) المجلسي، **بحار الأنوار**، ج103، ص222، حديث 40.

(4) المصدر نفسه، ص219، حديث 14.

«مَن أحب أن يَلقي الله طاهرا مُطهرا فليلقه بزوجة». [1]

«شِرارُ أُمتي عُزابِها»[2]

فالعائلة أفضل مكان لتلاقي الخصائص المتكاملة في المرأة والرجل للسير في طريق الكمال.

والآثار الرئيسية التي يمكن للعائلة السليمة أن تقوم بها في نمو وارتقاء الأعضاء وتأصيل المجتمع هي:

1 ـ العائلة أفضل مكان لتلاقي الخصائص المكملة للمرأة والرجل. فارتباط هذه الخصائص في نظام منسق يمكن أن تأتي بتوازن روحي ونفسي لكافة أعضائها وأن تضمن مصالح جميع أفراد العائلة. فهذا التوازن يعتبر أفضل زاد للسير نحو الكمال.

2 ـ إشباع الحاجات الجنسية في العائلة تكون أرضية لسلامة الجسم والنفس وكذلك صون المجتمع وحماية أخلاقه.

3 ـ العائلة أفضل وسط لتكميل شخصيّة الأولاد، فالعائلة تعلم الابن كيف علاقة تأثير وتأثّر. وهي تقوم بأكبر دور في نقل القيم إلى الجيل المقبل وتمهد لسلامة أخلاق الأولاد.

4 ـ المنزل أفضل مكان لإظهار المرأة قابلياتها وإعلانها عن قدراتها. فالمرأة في دورها كأُم وزوجة تعرض أهمية وجودها وتقدم أصعب وأعقد النشاطات الثقافيّة والفنيّة في هذا المكان.

---

(1) المصدر نفسه، ص220، حديث 18.

(2) المصدر نفسه، حديث42.

5 ـ تربية الأولاد ومنح أعضاء العائلة القدرة على العمل، يعدان أفضل خدمة تقدمها العائلة للمجتمع. فالمستوى الرفيع للعائلة في المنظور الإسلامي باعتباره أهم أساس اجتماعي جعلها موضع اهتمام خاص. كما أن مصالح العائلة مقارنة بالمؤسسات الأخرى لقيت اهتماما خاصا. وعلى هذا، فإنّه يجب أن تدرس آثار هذه النشاطات في تدعيم أو إضعاف الترابط العائلي وأن تكون محصلة جميع هذه المشاريع توسعة وتأصيل العائلة. الإسلام وضع العائلة مركزاً لوظائف المرأة والرجل، ومنح وجهة ومعنى خاصا للوظائف الاجتماعيّة الأخرى للبشر.

6 ـ محورية الأخلاق

ارتباط الإنسان مع الآخر، سواء كان داخل العائلة أم في المجتمع، يحتاج دائماً إلى شرح وتبيان للخطوط والحدود التي تنظم العلاقات والروابط الإنسانيّة. ومن هذا المنطلق، فإنّ إيجاد نظام لشؤون المجتمع يرتبط إلى حد كبير بالنظام الحقوقي الواضح والمناسب. فعدم الاكتراث للحقوق والتأكيد الأُحادي الجانب على الأخلاق، يهيئ الأرضية للفوضى والانهيار.

من جهة أُخرى، فإنّ الأخلاق في الحياة الإنسانيّة تهدف إلى وضوح العلاقات وإقامة نشاط وتحريك الدوافع لإيجاد التفاهم وحسن الارتباط. وعلى هذا، فمثلما تنتهي الضوابط الحقوقية إلى ترابط وثبات المجمع، فإنها تساعد القيم الأخلاقيّة على التأصل والتعالي. فعلى سبيل المثال، إذا حُددت في دائرةٍ ما حدود وحقوق الأفراد والتراتيبية بكل وضوح، وعُرفت مكانة كل فرد داخل المجموعة، فإنّ علاقة رئيس الدائرة مع

موظفيه والعلاقات الأخلاقيّة بين الموظفين أنفسهم تودي إلى تأصل وتجذر تلك المجموعة. وفي غير ذلك وفي ظل عدم معرفة مكانة الأفراد الحقوقية، فإنّ تقديم نصائح وتوصيات بضرورة مراعاة الأخلاق يمكن أن يكون مضرا.

وفي المقابل، فإنّ التأكيد الأُحادي الجانب على الحقوق دون التأكيد على الأخلاق، سيؤدّي إلى إقامة علاقات عديمة الروح تنمِّي النزاعات. فالعالم الغربي وضع الحقوق على رأس اهتماماته؛ ولكنه لم يكترث كثيراً بالقيم مثل: العفو والصبر والتسامح والمحبة والتواضع والإكرام والاهتمام بشؤون الآخرين، حتى ينظم العلاقات الاجتماعيّة على أحسن وجه. ولكن إلى جانب سن القوانين، لم يتم الاهتمام بالعلاقات الأخلاقيّة بالشكل المطلوب، وبسبب ذلك ضعفت الروابط العاطفية شيئا فشيئا ولم تتحقّق الأهداف الاجتماعيّة المرجوة.

والآن، تُعتبر الدول الأوروبيّة معياراً للنظام والقانون. ولكن النقطة الهامة هنا هي أنه داخل هذه العلاقات الآلية المنتظمة التي نرى حلقاتها المختلفة تقع جنباً إلى جنب بصورة دقيقة لم نجد الرابط الذي يجب أن يربط هذه الحلقات بعضها ببعض وأن توجد مجموعة متناسقة ومنتظمة.[1]

---

(1) ربما يمكن اعتبار (محورية القانون) في العالم الغربي ردا على (محورية الأخلاق) في المسيحية خلال القرون الوسطى. فعبارة السيد المسيح(ع) التي وردت في الإنجيل: «من ضربك على خدك الأيمن فأدر له خدك الأيسر»، فسرت بصورة كانت تعبر على طول التاريخ عن الصمت في مقابل الظلم المتزايد للطبقة الحاكمة وإن المبلغين المسيحيين بطرحهم مثل هذه التوصيات الأخلاقيّة كانوا يسكتون أي حركة معارضة للنظام الاجتماعيّ. إنّ أحد عوامل (محورية القانون) في الغرب الحديث، كان التاثير الكبير لثقافة روما القديمة على فكر النهضة. ففي روما القديمة كان معيار ومحور العلاقات الاجتماعيّة، القوانين والحقوق. فقانون روما يعدّ أحد الأنظمة القانونيّة القديمة.

إن برنامج الإسلام لإقامة نظام اجتماعي أصيل، يقوم على تقديم نظام حقوقي دقيق ومنسجم. وفي هذا النظام الحقوقي، تم تحديد علاقة جميع أعضاء المجتمع ووجدت أجهزة تقوم بالإشراف والمراقبة الخاصة للحيلولة دون التعدي ومعاقبة المجرمين. فرسالة القانون أن تضمن الأمن للضعفاء وعدم فسح المجال أمام الظالمين.

ومن جهة أخرى عمل الإسلام على إصلاح العلاقات الاجتماعيّة على أساس تدعيم وتعزيز العلاقات الأخلاقيّة، فالعمل بالحدود الحقوقية دون تحسين الروابط لن يؤمن سعادة المجتمع والفرد؛ والإسلام يقدم توصيتين. ففي أحداهما يوصي كافة الناس باحترام حقوق الآخرين ولا يسمح لأحد بالاعتداء على حقوق الآخرين. وفي نفس الوقت، يوصي الأفراد بأن يتسامحوا مع الآخرين إذا كانت لهم حقوق عليهم، إلا إذا كان التسامح يشكل أرضية للظلم والفساد.

وبذلك، يكون ضروريا توأمة القانون مع الأخلاق وجعل الأخلاق محوراً في نطاق العائلة؛ التي تتحكم بها مجموعة تتمحور حول العواطف والمحبة. وطبيعي أن العائلة هي مؤسسة لا يمكن بناؤها بتقديم التوصيات الأخلاقيّة. ففي هذه المؤسسة، يكون الرجل رئيساً ومشرفاً على العائلة، ومكلاًّ بمراعاة مصلحة العائلة وتأمين معاش أعضائها وتهيئة وسائل الراحة لهم وتوفير الهدوء وراحة البال للزوجة وحسن معاشرتها والعمل على تربية الأولاد ومراعاة حرمة العائلات الأخرى. فالزوجة تقوم بتربية الأولاد ويتوجب عليها أن تطيع الرجل في نطاق بيت الزوجية والتعاون والتنسيق مع الزوج في شؤون العائلة. كما أن للأولاد أن

يتمتعوا بحقوق كثيرة، وأن يراعوا أوامر الوالدين.[1] وعلى هذا فإنّ مسؤولية وشأن كل عضو من أعضاء العائلة محدد بصورة كاملة.

ومع ذلك، يرى الإسلام أنّ نمو العائلة واستقرارها مرهون بالاهتمام بالأصول الأخلاقيّة، ويرى أن استمرّار الحياة ممكن ومطلوب على هذا الأساس. فمثلا العمل على تهيئة حياة رغيدة للزوجة والأولاد وغض النظر عن الأخطاء والرفق بالزوجة وتأمين احتياجاتهم الروحية والمعنوية والرحمة والشفقة مع الأولاد وتقديم هدايا للزوجة والأولاد، جميعها توصيات أخلاقيّة تقدم للرجل. وفي المقابل، فإنّ إدارة المنزل ومساعدة الزوج والظهور بمظهر.جميل أمام الزوج والتعاون والتنسيق معه، تعد جميعها ضمن التوصيات الأخلاقيّة التي تقدم للنساء حيث يمكن أن نستخرجها من كلام الأولياء والأئمة.[2]

---

(1) انظر: المجلسي، **بحار الأنوار**، ج74 ص2، باب جوامع الحقوق، ص22، باب بر الوالدين والأولاد؛ الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشيعة**، ج20، أبواب النكاح، الباب 78 إلى 83 الباب 91.

(2) انظر: الحر العاملي، **وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة**، ج20، النكاح، باب 79 إلى 94.

المصادر والمراجع

1 ـ **القرآن الكريم**.

2 ـ **نهج البلاغة**.

3 ـ أفكاري، نصرت الله، **فرهنگ جامع روان شناسى وروان پزشكى** (المعجم الشامل فى علم النفس والطب النفسي)، طهران، فرهنگ معاصر[1]، 1373.

4 ـ إل. اكاف، راسل، **كاربرد روش سيستم ها** (استخدام منهجية النظم)، الترجمة الفارسية: محمد جواد سهلاني، طهران، بعثت، لا تا.

5 ـ إل. دفت، ريتشار، **تئورى سازمان وطراحى ساختار** (نظريّة المؤسسة وتصميم الهيكليات)، ترجمه للفارسية: علي بارسائيان، وسيد محمد أعرابي، طهران، مؤسّسة مطالعات وپژوهش هاى بازرگانى، 1374.

6 ـ إيزدي، سيروس، **روان شناسي شخصيت از ديدگاه مكاتب** (علم نفس الشخصيّة عند المدارس المختلفة)، طهران، دهخدا، لا تا.

(1) نلفت نظر القارئ العربي إلى أنّ أغلب التواريخ الموضوعة لسنوات النشر هي بحسب المستخدم في إيران، وهو التاريخ الهجري الشمسي، وأن تواريخ النشر التي تكون طبقاً للتاريخ الهجري القمري، يوجد بجانبها حرف (ق). (المترجم).

7 ـ بازرگان، مهدي، **خدا وآخرت هدف بعثت انبياء** (الله والآخرة هدف بعثة الأنبياء)، مؤسّسة خدمات فرهنگی رسا (مؤسسة «رسا» للخدمات الثقافية)، طهران، 1377

8 ـ بروين، لارنس إي. **روان شناسی شخصيت** (علم نفس الشخصيّة) ترجمه بالفارسية محمد جعفر جوادی وپروين كديور، طهران، مؤسسه رسا، 1372.

9 ـ حسيني نسب، سيد داود وعلي أقدم، أصغر، **فرهنگ تعليم وتربيت** (معجم التربية والتعليم)، تبريز، انتشارات احرار (مؤسسة الأحرار للنشر)، 1375.

10 ـ خندق آبادي، حسين، **حكمت جاويدان** (الحكمة الخالدة)، طهران، مؤسّسه توسعه دانش وپژوهش ايران (مركز تنمية العلوم والمعارف في إيران)، 1380.

11 ـ دوران، دانيال، **نظريه سيستم ها** (نظريّة النظم)، ترجمه بالفارسية: محمد يمني، طهران، انتشارات آموزش انقلاب اسلامي (مؤسسة علوم الثورة الإسلامية)، 1370.

12 ـ ديفيس، طوني، **أومانيسم** (الفلسفة الإنسانويّة)، ترجمه بالفارسية عباس مخبر، طهران، نشر مركز (مؤسسة المركز)، 1378.

13 ـ رضائيان، علي، **تجزيه وتحليل وطراحي سيستم** (تجزئة وتحليل وتصميم المنظومة)، طهران، مؤسسة «سمت»، 1376.

14 ـ روا، أوليفيه، **تجربه اسلام سياسي** (تجربة الإسلام السياسي)، انتشارات بين المللي الهدى (مؤسسة الهدى العالمية)، 1378.

15 ـ زيبايي نجاد، محمد رضا وسبحاني، محمد تقي، **درآمدی بر نظام شخصيت زن در اسلام** (مدخل إلى نظام شخصيّة المرأة في الإسلام)، قم، دفتر مطالعات وتحقيقات زنان (مركز دراسات المرأة)، 1379.

16 ـ ساروخاني، باقر، **درآمدى بر دائرة المعارف علوم اجتماعى** (مدخل إلى دائرة معارف العلوم الاجتماعيّة)، كيهان، 1370.

17 ـ سبحاني، محمد تقي، **فروغ دين در فراق عقل** (بريق الدين في هجر العقل)، مجلة نقد ونظر، السنة الثالثة، رقم 2.

18 ـ سروش، عبد الكريم، **فربه تر از ايديولوژى** (الأوسع من الأيديولوجية)، طهران، مؤسّسة فرهنگى صراط (مؤسسة الصراط الثقافية)، 1372.

19 ـ سيف، علي أكبر، **روان شناسى پرورشى** (علم النفس التربوي)، آگاه، 1370.

20 ـ شعاري نجاد، علي أكبر، **فرهنگ علوم رفتارى** (معجم العلوم السلوكية)، طهران، أمير كبير، 1364.

21 ـ الطريحي، محمد، **مجمع البحرين**، قم، دفتر انتشارات اسلامي، 1408 ق.

22 ـ العسكري، مرتضى، **نقش أئمه در احياى دين** (دور الأئمة في إحياء الدين)، طهران، بنياد بعثت، 1368.

23 ـ فرشاد، مهدي، **نگرش سيستمى** (النظرة التنظيمية)، طهران، انتشارات أمير كبير، 1362.

24 ـ فرهنج، منوشهر، **فرهنگ بزرگ علوم اقتصادى** (المعجم الكبير في العلوم الاقتصادية)، ألبرز، 1371.

25 ـ قرشي، سيد علي أكبر، **قاموس قرآن** (معجم القرآن)، طهران، دار الكتب الاسلامية، 1375.

26 ـ الكليني، محمد بن يعقوب، **أصول الكافي**، طهران، دار الكتب الإسلامية، لا تا.

27 ـ عماد الدين، باقي، **گفت وگو با باقي**، (حوار مع عماد الدين باقي) مجلة (زنان = النساء)، العدد 57.

28 ـ كاشي، محمد جواد، **گفت وگو با** (حوار مع محمد جواد الكاشي)، مجلة (زنان = النساء)، رقم 61.

29 ـ گولدمان، لوسين، **فلسفه روشنگرى** (فلسفة النهضة)، ترجمه بالفارسية منصورة كافياني، طهران، نشر قطره، 1366.

30 ـ گلريز، حسن، **فرهنگ توصيفى لغات واصطلاحات علوم اقتصادى** (المعجم الوصفي لكلمات واصطلاحات العلوم الاقتصادية)، مركز آموزش بانكدارى (معهد التعليم المصرفي)، 1368.

31 ـ گولد، جوليوس، وكولب، ويليام، **فرهنگ علوم اجتماعى** (معجم العلوم الاجتماعيّة)، طهران، انتشارات مازيار، 1376.

32 ـ لاهوري، محمد إقبال، **احياى فكر ديني در اسلام** (إحياء الفكر الديني في الإسلام)، ترجمه بالفارسية: أحمد آرام، طهران، كتاب بايا، لا تا (مؤسسة الكتاب الخالد ومؤسسة الفريد).

33 ـ ماي لي، ر. رورتو، ب.، **ساخت وپديد آيى شخصيت** (تكوين وبناء الشخصيّة)، ترجمه للفارسية: محمود منصور، طهران، مؤسسة «سمت» وجامعة طهران، 1380.

34 ـ مجتهد شبستري، محمد، **نقدى بر قرائت رسمى از دين** (انتقاد للقراءة الرسمية للدين)، طهران، طرح نو (مؤسسة الطرح الجديد)، 1379.

35 ـ المجلسي، محمد باقر، **بحار الأنوار**، طهران، دار الكتب الإسلامية ومؤسسة «بي تا».

36 ـ مجلة كيان)، العدد 28.

37 ـ مجلة نقد ونظر، السنة الرابعة، العدد 3 و4.

38 ـ مرتضوي، سيد ضياء الدين، **درآمدى بر شناخت مسائل زنان** (مدخل لدراسة قضايا المرأة)، قم، مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي(مؤسسة الإعلام الإسلامي)، 1377.

39 ـ مريدي، سياوش ونوروزي، علي رضا، **فرهنگ اقتصادى** (القاموس الاقتصادي)، طهران، انتشارات نگاه، 1373.

40 ـ مصطفوي، حسن، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**.

41 ـ مطهري، مرتضى، **مقدمه اى بر جهان بينى اسلامى** (مقدمة الأيديولوجية الإسلامية)، طهران، دفتر انتشارات اسلامي، قم، 1364.

42 ـ مطهري، مرتضى، **نظام حقوق زن در اسلام**، طهران، انتشارات صدرا، 1376، ويوجد نسخة عربية للكتاب بعنوان (نظام حقوق المرأة في الإسلام).

43 ـ العاني، نزار، (الشخصيّة الإنسانية في التراث الإسلامي)، المعهد العالمي للفكر الاسلامي، 1418 ق.

44 ـ نصر، سيد حسين، **جوان مسلمان ودنياى متجدد = الشباب المسلم والعالم المتقدّم**)، طهران، طرح نو، 1374.

45 ـ نصيري، مهدي، اسلام وتجدد (الإسلام والتقدّم)، طهران، كتاب صبح (مؤسسة كتاب الصباح)، 1381.

46 ـ النوري، حسين، **مستدرك الوسائل**، ج 14.

47 ـ نيكولاس آبركراسبي وآخرون، **فرهنگ جامعه شناسى** (قاموس علم الاجتماع)، ترجمه بالفارسية: حسن بويان، طهران، انتشارات چاپخش(الطباعة والنشر)، 1367.

48 ـ فيبر، ماكس، **اقتصاد وجامعه** (الاقتصاد والمجتمع)، ترجمه للفارسية: عباس منوشهر وآخرون، طهران مؤسسة مولى، 1374.

49 ـ هيجنز، ريك، **كاربرد آنديشه سيستمى (استخدام الفكر التنظيمي)**، ترجمه بالفارسية: رشيد أصلاني، طهران، مركز آموزش مديريت دولتي (معهد تعليم إدارة الدولة)، 1376.

50 ـ ياحقي، محمد جعفر، **فرهنگ نامه قرآنى** (الموسوعة القرآنية)، مشهد، بنياد پژوهش هاى اسلامى (مركز الأبحاث الإسلامية)، 1372.